**Claude Mossé**

# PROCESUL LUI SOCRATE

Le Procès de Socrate, 1996

## Introducere

În primăvara anului 399, sosirea la Pireu a navei care se întorcea de la Delos, unde în fiecare an era trimisă o ambasadă sacră pentru a comemora victoria lui Theseu asupra Minotaurului, a fost întâmpinată de discipolii lui Socrate cu mare durere: ea însemna, într-adevăr, că pedeapsa cu moartea pronunţată de tribunalul popular împotriva bătrânului ale cărui lecţii le urmau străluciţii tineri ai Atenei, pedeapsă a cărei execuţie fusese amânată cu o lună, conform legii, urma să fie dusă la îndeplinire. A doua zi, filozoful avea să bea otrava în mijlocul discipolilor săi, iar moartea lui exemplară avea să stârnească admiraţia secole de-a rândul.

Socrate era un cetăţean atenian, iar Atena o democraţie care se recunoştea în afirmaţia a două principii: egalitatea în faţa legii a tuturor celor care făceau parte din comunitatea civică şi libertatea care permitea fiecăruia să trăiască, să-şi crească fiii, să gândească după mintea lui. Cele două principii fuseseră ferm susţinute în discursul pe care istoricul Tucidide îl pune pe seama omului reprezentând simbolul acestei democraţii, Pericle. Grandoarea Atenei era strâns legată pentru Pericle, în afara celor două principii ale egalităţii şi libertăţii, de care se făcea atâta caz, de rolul eminent pe care Atena îl avea în domeniul artei şi al gândirii, model şi educatoare a lumii greceşti: "Regimul nostru politic nu-şi propune drept model legile altora, iar noi suntem mai degrabă exemple decât imitatori. El se numeşte, pentru că lucrurile

Claude Mossé

# PROCESUL LUI SOCRATE

*Le Procès de Socrate, 1996*

## Introducere

În primăvara anului 399, sosirea la Pireu a navei care se întorcea de la Delos, unde în fiecare an era trimisă o ambasadă sacră pentru a comemora victoria lui Theseu asupra Minotaurului, a fost întâmpinată de discipolii lui Socrate cu mare durere: ea însemna, într-adevăr, că pedeapsa cu moartea pronunţată de tribunalul popular împotriva bătrânului ale cărui lecţii le urmau strălucitii tineri ai Atenei, pedeapsă a cărei execuţie fusese amânată cu o lună, conform legii, urma să fie dusă la îndeplinire. A doua zi, filozoful avea să bea otrava în mijlocul discipolilor săi, iar moartea lui exemplară avea să stârnească admiraţia secole de-a rândul.

Socrate era un cetăţean atenian, iar Atena o democraţie care se recunoştea în afirmaţia a două principii: egalitatea în faţa legii a tuturor celor care făceau parte din comunitatea civică şi libertatea care permitea fiecăruia să trăiască, să-şi crească fiii, să gândească după mintea lui. Cele două principii fuseseră ferm susţinute în discursul pe care istoricul Tucidide îl pune pe seama omului reprezentând simbolul acestei democraţii, Pericle. Grandoarea Atenei era strâns legată pentru Pericle, în afara celor două principii ale egalităţii şi libertăţii, de care se făcea atâta caz, de rolul eminent pe care Atena îl avea în domeniul artei şi al gândirii, model şi educatoare a lumii greceşti: *"Regimul nostru politic nu-şi propune drept model*

*legile altora, iar noi suntem mai degrabă exemple decât imitatori. El se numeşte, pentru că lucrurile depind nu de un număr mic, ci de majoritate, democraţie. Este vorba de ceea ce revine fiecăruia? Legea face pentru toţi, în discordiile lor private, parte egală, iar în privinţa titlurilor, dacă un om se distinge în vreun domeniu, nu apartenenţa la o categorie, ci meritul îi deschide accesul spre onoruri; invers, sărăcia nu este o piedică pentru un om capabil să aducă servicii statului ca, din cauza poziţiei sale modeste, să nu o facă. Practicăm libertatea nu numai în comportamentul nostru politic, ci pentru tot ceea ce este suspiciune reciprocă în viaţa de toate zilele: nu purtăm mânie aproapelui nostru dacă acţionează după fantezia sa şi nu recurgem la pedepse care, chiar fără să provoace pagube, pot răni vizibil (...) Drept remediu pentru oboseala noastră, am asigurat spiritului numeroase clipe de răgaz: am organizat concursuri şi serbări religioase de-a lungul unui an întreg, iar în casele noastre ne bucurăm de instalaţii luxoase, al căror confort zilnic alungă orice constrângere (...) Pe scurt, îndrăznesc să spun: cetatea noastră, în ansamblu, este pentru Grecia o lecţie vie... "* (Tucidide, II, 37sqq.)

Era necesar să amintim aceste cuvinte care, chiar dacă nu sunt riguros exacte în termeni, nu traduc mai puţin un sentiment comun. Ele pun istoricului o problemă pe care nu o poate elucida: cum cetatea care se dorea o vatră a libertăţii a putut condamna la moarte un om care se ilustrase prin vigoarea inteligenţei sale, un filozof admirat nu numai de atenieni, ci de toţi străinii, consideraţi mari spirite ale epocii, care veneau să stea de vorbă cu el? Să fie vorba de un concurs de împrejurări nefericite sau o asemenea condamnare aruncă asupra democraţiei ateniene o lumină *a*

*priori* neaşteptată? Pentru a răspunde la aceste întrebări, pentru a încerca să înţelegem aparentul paradox pe care îl constituie procesul şi condamnarea la moarte a lui Socrate, este important mai întâi să cercetăm circumstanţele acestui proces şi situaţia Atenei în zorii secolului al IV-lea.

## Atena în anul 399 î.Hr.

Dacă Atena a fost, într-adevăr, în cea mai mare parte a secolului al V-lea, cetatea cea mai puternică a lumii greceşti, dacă, în momentul în care Pericle pronunţa elogiul democraţiei, războiul care dura de un an nu-i împuţinase forţele; situaţia nu va mai fi aceeaşi în zorii secolului al IV-lea. Un sfert de secol de conflicte, ceea ce numim pentru simplificare războiul peloponeziac, a făcut din ea o cetate învinsă, o cetate rănită, o cetate sfâşiată.

### O cetate învinsă

Cu cinci ani înainte de deschiderea procesului lui Socrate, flota lacedemoniană condusă de amiralul Lysander intrase în portul Pireu, portul construit de Temistocle după războaiele medice, unde se adăpostise puternica flotă prin care Atena îşi exercita dominaţia asupra lumii egeene. Prin pactul de pace încheiat cu Lysander, Atena fusese obligată să-şi predea aproape toate navele, să distrugă zidurile care, legând oraşul de Pireu, făceau din el un loc inatacabil, să accepte alianţa cu Sparta şi să renunţe la imperiul ei maritim.

Această pace punea capăt unui lung război care începuse în anul 431 î.Hr. Atena se afla atunci în culmea puterii. De la victoriile repurtate asupra perşilor la Maraton (490) şi Salamina (480), ea apăruse ca singura putere capabilă să-i apere pe greci împotriva ameninţării care, de la constituirea de către Cirus a Imperiului persan, apăsa greu asupra lumii egeene. După victoria de la Salamina, atenienii luaseră iniţiativa de a duce războaie în Asia pentru a elibera cetăţile greceşti de pe coasta occidentală a Asiei Minor, trecute sub dominaţie persană de aproape o jumătate de secol. Atena înlocuia astfel ca *hegemon,* ca putere diriguitoare a cetăţilor greceşti, Sparta, considerată până atunci cea mai puternică forţă militară. În anul 478 se constituise Liga de la Delos, alianţă militară între Atena şi un număr de cetăţi greceşti şi insule din Marea Egee, al cărei centru era sanctuarul lui Apollo din mica insulă Delos. Cu excepţia unor insule mari (Chios, Lesbos, Rhodos...), care participau la operaţiile comune prin trimiterea unei flote şi a unui contingent militar, aliaţii lăsau apărarea lor pe seama atenienilor, vărsând un tribut anual menit să alimenteze tezaurul Ligii, depus în sanctuar. În anii care au urmat formării Ligii numărul aliaţilor a crescut continuu, îndeosebi datorită victoriilor repurtate în Asia asupra perşilor de către atenianul Cimon. La începutul anilor şaizeci ai secolului al V-lea, poziţia eminentă a Atenei în Egeea nu mai era contestată, iar ameninţarea persană se estompase, cu atât mai mult cu cât marilor suverani de la începutul secolului, Darius sau Xerxes, le succedaseră personaje de mai mică anvergură, incapabile să înfrângă forţele de dezagregare care se manifestau în interiorul unui imperiu atât de dispersat. În anul 449, pacea numită "a lui Callias" punea capăt unui conflict care durase aproape o jumătate de secol.

Totuşi, alianţa al cărei succes îi întărise şi justificase existenţa îşi schimbă încetul cu încetul caracterul. Istoricul Tucidide, principala noastră sursă de informaţie, explică această schimbare atât prin faptul că, renunţând să se apere singure, cetăţile aliate renunţaseră în acelaşi timp la libertate, dar şi prin pofta de putere care pusese stăpânire pe poporul atenian. Ea s-a tradus mai întâi prin transferul tezaurului Ligii de la Delos la Atena, ceea ce dădea tributului vărsat de aliaţi, care alimenta acest tezaur, un cu totul alt sens. Mai apoi, această poftă s-a văzut în intervenţiile din ce în ce mai directe în viaţa internă a cetăţilor membre ale Ligii. Orice încercare de ieşire din Ligă era dur sancţionată printr-o intervenţie militară: cum a fost cea de la Samos sau Eubeea. Pentru a-i supraveghea mai bine pe aliaţi, fuseseră instalate pe teritoriile lor garnizoane ateniene, iar pământurile confiscate li se atribuiau atenienilor. Pretutindeni, Atena favoriza instalarea regimurilor democrate, plasate sub atenta supraveghere a guvernatorilor atenieni. În sfârşit, din ce în ce mai mult, deciziile care angajau ansamblul aliaţilor erau luate la Atena, iar delegaţii cetăţilor aliate nu puteau decât să le aprobe. Atena va mai face un pas înainte impunând aliaţilor folosirea monedei sale şi aducând în tribunalele proprii pe aliaţii care, din diferite motive, de cele mai multe ori de ordin privat, se găseau în litigiu cu atenienii.

Un scriitor anonim, autor al unui pamflet redactat fără îndoială în primii ani ai războiului peloponeziac şi care reprezintă un atac violent împotriva democraţiei ateniene, evidenţiază legăturile strânse care uneau această politică imperialistă cu natura însăşi a regimului. Dominaţia pe care Atena o exercita asupra aliaţilor era într-adevăr condiţia bunei funcţionări a democraţiei, asigurând cetăţii pacea socială de care

avea nevoie. Filozoful Aristotel, care preda la Atena în a doua jumătate a secolului al IV-lea şi căruia îi datorăm o rapidă evocare a istoriei Atenei în opusculul consacrat *Constituţiei Atenei,* pretinde că, spre jumătatea secolului al V-lea, imperiul hrănea cam în jur de douăzeci de mii de atenieni, adică jumătate din ansamblul cetăţenilor, iar Plutarh, în *Viaţa lui Pericle,* socotea cam la zece mii numărul atenienilor instalaţi în colonii militare, acele cleruki[1] pe care Atena le întemeiase pe teritoriile anumitor cetăţi aliate. De fapt, dacă punem la socoteală solda vâslaşilor flotei, recrutaţi printre atenienii cei mai săraci, atribuirile de pământ, salariul judecătorilor chemaţi să se pronunţe în afaceri în care erau implicaţi emigranţi ai cetăţilor aliate, dar şi tributul de care atenienii dispuneau după voia lor, trebuie să fim de acord că imperiul nu satisfăcea numai sentimentul patriotic al atenienilor, ci, pentru un mare număr dintre ei, era cel puţin un mijloc de existenţă, dacă nu o sursă de venit. Fiindcă trebuie să subliniem, pentru a evita orice eroare de judecată, că acest imperialism atenian nu era un imperialism economic, Atena nu-şi exploata aliaţii în felul în care o vor face puterile coloniale: chiar obligaţia de a folosi moneda ateniană era mai mult o măsură politică decât una financiară. Imperiul nu constituia însă mai puţin suportul material al democraţiei ateniene de care era indisolubil legat, aşa cum sesizase cel pe care istoricii anglo-saxoni îl vor numi " *bătrânul oligarh ",* autorul anonim al pamfletului evocat mai sus.

Să spunem că războiul peloponeziac care avea să izbucnească în anul 431 era înscris ca o necesitate inerentă a acestui imperiu. Aceasta va fi teza lui Tucidide, care îşi prefaţează relatarea războiului cu o evocare a celor cincizeci de ani care îl precedaseră şi în care se constituise

imperiul atenian. Dar, fără îndoială, Tucidide şi-a redactat esenţialul relatării, pe când războiul se apropia de sfârşit, iar Atena vedea cum toţi aliaţii o părăsesc. În realitate, la începutul războiului, în anul 431, aprins dintr-o dublă ceartă între atenieni şi corintieni, Atena se afla în culmea puterii. Şi în primul discurs pe care Tucidide îl pune pe seama lui Pericle, menit să-i incite pe atenieni să respingă ultimatumul spartanilor, această evidentă superioritate ocupă primul loc: superioritatea militară datorată în special flotei, superioritatea financiară care le permitea să întâmpine fără teamă orice atac asupra teritoriului lor, superioritatea afirmată în faţa unei cetăţi, Sparta, care nu avea flotă, care nu folosea moneda şi a cărei educaţie militară, la care sunt supuşi cetăţenii de la cea mai fragedă vârstă, nu pare să-i asigure victoria, nici chiar terestră.

Războiul avea să se desfăşoare, însă, cu totul altfel decât prevăzuse marele strateg. Contrar a ceea ce gândea el, războiul avea să fie lung şi dur, răspândindu-se, prin jocul alianţelor, în tot bazinul egeean şi chiar în Occident, îndeosebi în Sicilia. Se obişnuieşte să se distingă în acest conflict două perioade, separate printr-un armistiţiu de câţiva ani. Din anul 431 până în 421, atenienii şi aliaţii lor, pe de o parte, spartanii şi aliaţii lor, pe de alta, se înfruntaseră pe diferite câmpuri de luptă fără nici un rezultat final. Oboseala generală i-a obligat pe adversari să încheie pacea în anul 421 pe baza unui *statu-quo.* Operaţiunile vor fi reluate câţiva ani mai târziu. În perioada armistiţiului, ici-colo s-au văzut izbucnind conflicte locale. Nici Atena, nici Sparta nu voiau însă să rupă armistiţiul. Şi totuşi Atena a fost cea care a avut iniţiativa reluării ostilităţilor. O cetate greacă din Sicilia, Egesta, ceruse ajutorul atenienilor împotriva puternicei sale vecine Siracusa. În timpul dezbaterilor care s-

au desfăşurat în Adunare în faţa ambasadorilor veniţi din Sicilia, un tânăr aristocrat care aspira la o strălucită carieră politică şi care făcea parte din anturajul lui Socrate, Alcibiade, pronunţă în faţa poporului un discurs în care îi incită pe atenieni să răspundă favorabil cererii egestenilor, vorbindu-le despre importanţa pe care ar fi avut-o o alianţă cu cetăţile greceşti din Sicilia, ostile Siracusei, ale cărei legături cu Corintul, metropola sa, şi Sparta erau cunoscute. În ciuda rezervelor formulate de cel care fusese artizanul păcii din anul 421, bogatul Nikias, atenienii l-au urmat pe Alcibiade şi, plini de entuziasm, au votat trimiterea unei expediţii în Sicilia, în primăvara anului 415. A fost un dezastru. Alcibiade, care împărţea cu Nicias comandamentul expediţiei, compromis într-o gravă afacere de sacrilegiu, a fost rechemat; refuzând să se supună judecăţii concetăţenilor săi, a preferat să fugă. Nikias, din principiu ostil expediţiei, nu i-a imprimat suficientă vigoare. Ajutorul scontat de cetăţile greceşti s-a dovedit o eroare. Corpul expediţionar grec a fost decimat, atenienii şi aliaţii lor au pierit sau au fost luaţi prizonieri. Şi se ştie soarta tragică a acestora din urmă în faimoasele latomii[3] ale Siracusei.

Războiul a fost reluat în Egeea, iar armistiţiul rupt de îndată ce Sparta a trimis un corp expediţionar în ajutorul Siracusei. În ciuda unor succese efemere, această a doua parte a războiului avea să fie dezastruoasă pentru Atena. Nu numai că teritoriul ei a fost invadat, iar importanta fortăreaţă de la Decelia a căzut în mâna spartanilor, dar chiar hegemonia ei maritimă a început să fie contestată de când Sparta obţinuse subsidii de la regele perşilor, subsidii care i-au permis să echipeze o flotă încredinţată lui Lysander. La sfârşitul verii anului 405, acesta a zdrobit flota ateniană la Aigos Potamoi, în largul coastelor Asiei Minor şi, în câteva săptămâni, a devenit stăpânul cetăţilor şi al insulelor din Egeea,

aliatele Atenei, instalând aici garnizoane. Aşa a luat sfârşit stăpânirea pe care Atena o exercitase timp de trei sferturi de veac asupra lumii egeene.

## O cetate rănită

Am văzut că Pericle preconizase un război scurt şi rapid, în care luptele pe mare, bizuindu-se pe puterea flotei ateniene, vor fi decisive. Pentru a izbândi, el i-a chemat pe toţi atenienii să-şi lase ogoarele şi să se retragă în interiorul zidurilor oraşului. Istoricul Tucidide a descris tulburările pe care opţiunea unei asemenea strategii le-a adus în viaţa unui mare număr de ţărani atenieni: *"Li se părea chinuitor şi suportau greu că îşi părăsiseră casele şi sanctuarele care fuseseră ale lor din tată în fiu, încă de pe vremea vechii forme de organizare politică; erau obligaţi, de asemenea, să-şi schimbe modul de viaţă şi fiecare îşi abandona, de fapt, propria cetate. În sfârşit, când au ajuns în oraş, puţini dintre ei au putut să se bizuie pe un adăpost oferit de prieteni sau rude: majoritatea s-a instalat în părţile nelocuite ale oraşului, în sanctuarele zeilor şi ale eroilor, în afară de Acropole şi Eleusinion sau orice alt loc de acces solid barat (... ) Mulţi s-au aşezat în turnurile de pe zidurile de apărare sau prin alte părţi, fiecare cum a putut."* (Tucidide, II, 16-17). Aristofan, la începutul unei piese intitulate *Acharnienii,* aduce în scenă un ţăran care se plânge că trebuie să-şi contemple câmpurile de departe: "*Privesc de departe spre ogorul meu, împătimit de pace cum sunt: urăsc oraşul şi plâng după satul meu*..." Raziile lansate împotriva teritoriilor Aticei de armatele peloponeziace vor provoca distrugeri imposibil de estimat, dar despre care mărturisesc autorii contemporani: vii smulse, măslini arşi, turme decimate — iată cu ce s-au ales ţăranii

atenieni în toţi aceşti ani. Numeroasele pământuri lăsate în paragină nu mai dădeau nici un fel de roade. In anul 388, într-o piesă cu titlul elocvent *Plutos,* Aristofan descrie deosebit de edificator relele aduse de mizeria care se abătuse asupra ţăranilor din Atica: *"Drept veşmânt o zdreanţă, drept pat un aşternut de papură, plin de ploşniţe care îi ţineau treji pe cei care ar fi vrut să doarmă; drept covor, o rogojină putrezită, drept pernă un bolovan sub cap; muguri de nalbă, în loc de pâine, şi frunze de napi, în loc de pesmet; drept scaun un fund de oală spartă, drept covată — un butoi, şi acela spart..."*

Or, ţăranii reprezentau în jur de a şasea parte din corpul civic. Atena era o cetate strălucită, firește, iar artizanatul urban a înregistrat o însemnată dezvoltare în epoca lui Pericle. Industria ceramică era deosebit de importantă; atelierele produceau frumoasele vase cu figuri roşii căutate pe toate ţărmurile Mediteranei. Construcţia sanctuarului Acropole, întreprindere pe care Pericle o încredinţase celebrului sculptor şi arhitect Fidias, atrăsese spre Atena un mare număr de meşteri şi specialişti. Plutarh, în *Viaţa lui Pericle,* a lăsat o descriere impresionantă a acestei activităţi: " *Dispuneau de marmură, aramă, fildeş, aur, abanos, chiparos, ca materie primă; pentru a le lucra şi a le transforma în opere, existau corpuri de meserii: tâmplari, sculptori, fierari, tăietori în piatră, lucrători în aur şi fildeş, pictori incrustatori, şlefuitori; pentru transportul şi convoiul materialelor: pe mare negustori, mateloţi şi piloţi; pe pământ, rotari, pielari, ţesători, curelari, cantonieri şi mineri. Fiecare meserie dispunea, ca un general, de propria armată, de o mulţime de muncitori necalificaţi şi manipulanţi, care alcătuiau un fel de instrument şi corp în slujba ei." ( Viaţa lui Pericle,* 12, 6). Dar un mare

număr din aceşti meşteri erau străini, care foloseau o mână de lucru supusă, precum faimosul Kephalos, un metec de origine siracusană pe care Pericle îl atrăsese la Atena şi care exploata un atelier de o sută de sclavi armurieri. În casa de la Pireu a acestui bogat metec, se desfăşoară dialogul lui Platon din *Republica,* iar Socrate apare ca o figură familiară siracusanului şi fiilor săi, dintre care unul va fi viitorul orator Lisias. Existau, fireşte, şi atenieni care se ocupau cu artizanatul, implicaţi într-un comerţ mai restrâns sau mai extins şi interesaţi de finanţe. Dar majoritatea cetăţenilor trăiau din produsul pământurilor, fie că îl exploatau ei înşişi, ajutaţi de unul sau doi sclavi, cum ar fi acei *auturgoi,* ţăranii reprezentaţi pe scenă de Aristofan, fie că încredinţau exploatarea acestuia, când domeniul era mai mare, unui intendent, cel mai adesea sclav, care avea sarcina să supravegheze şi să dirijeze munca sclavilor folosiţi la câmp. Într-una din scrierile sale, intitulată *Economia,* Xenofon îl pune pe Socrate să dialogheze cu unul din aceşti mari proprietari pe care îi prezintă ca pe modelele prin excelenţă ale omului de bine, *kaloskagathos.* Fără îndoială că micii şi marii proprietari au fost în egală măsură atinşi de devastările suferite de pământul Aticei. In al treilea discurs pe care i-l atribuie Tucidide, când este deja evident că războiul va fi mai puţin rapid decât crezuse, Pericle evocă pierderile suferite de aceşti proprietari şi nemulţumirea care începea să pună stăpânire pe ei. Ne imaginăm cu uşurinţă că lucrurile s-au agravat pe măsură ce războiul s-a prelungit, constrângându-i pe atenieni să rămână tot mai mult timp departe de casele lor, iar ravagiile lacedemoniene se repetau.

Ocuparea Deceliei de către spartani în anul 412 a avut o altă consecinţă gravă: Tucidide relatează că douăzeci de mii de sclavi fugiseră profitând de

această ocupaţie, şi avem toate motivele să credem că aceşti sclavi lucrau în minele din Laurion. Asemenea mine de plumb argintifere erau exploatate de mult timp, dar descoperirea unui filon deosebit de bogat în sectorul Maroneia, în ajunul celui de-al doilea război medic, permisese atenienilor să construiască flota care avea să le aducă victoria, dar marcase şi debutul unei exploatări intensive care asigura Atenei o monedă de mare putere, din argint, foarte căutată, înainte chiar ca această cetate să impună aliaţilor folosirea ei exclusivă. Nu ştim cum erau exploatate minele în secolul al V-lea, esenţialul documentaţiei asupra concesiunilor datând abia din secolul al IV-lea. Un opuscul al lui Xenofon, *Venituri,* publicat la începutul anilor cincizeci ai secolului al IV-lea, evocă numărul considerabil de sclavi folosiţi pe vremea când Nikias şi alţi câţiva proprietari bogaţi de sclavi îşi închiriau şeptelul lor de sclavi unor concesionari de mine contra unui obol[3] pe zi pentru un om. Descendenţi de-ai lui Nikias figurează printre concesionarii minelor din Laurion în secolul al IV-lea şi nu este exclus ca însuşi făuritorul păcii din 421 să fi posedat concesiuni miniere în Laurion, de unde obţinea venituri care se adăugau celor provenite din închirierea sclavilor. Se poate uşor înţelege că fuga celor douăzeci de mii de sclavi minieri a avut consecinţe grave pentru cetate şi pentru cei care obţineau venituri din exploatarea minelor. Nici la jumătatea secolului al IV-lea, după spusele lui Xenofon, exploatarea minelor nu îşi va mai regăsi importanţa de odinioară, iar Xenofon îşi consacrase lucrarea mijloacelor care ar fi permis regăsirea unei asemenea surse de profit. *A fortiori,* situaţia trebuia să fie deosebit de dramatică la începutul secolului al IV-lea, când Atena abia ieşise din război şi scăpase de tulburările interne despre care vom mai vorbi.

În acelaşi opuscul, *Venituri,* Xenofon aborda şi alte mijloace pentru sporirea resurselor cetăţii, iar printre acestea figurau şi măsurile capabile să-i readucă la Atena pe comercianţii străini. De la construcţia sa de către Temistocle, Pireul, destinat mai întâi să adăpostească flota de război, devenise principalul port la Marea Egee pentru schimburile comerciale. Pericle, despre al cărui discurs am vorbit deja, vedea în această situaţie unul dintre cele mai mari avantaje de care dispunea Atena, pentru că se putea bucura astfel "*de produsele restului lumii",* ca şi de produsele proprii. În realitate, suntem foarte puţin informaţi despre ceea ce era comerţul atenian în secolul al V-lea. Abia în secolul al IV-lea, datorită pledoariilor pronunţate cu ocazia afacerilor comerciale şi care ne-au parvenit prin Demostene, putem întrevedea ce era viaţa acestui *emporion,* a acestei pieţe în care se revărsau, este adevărat, toate produsele lumii cunoscute. Dar nu trebuie să ne imaginăm Pireul ca pe unul din acele porturi mediteraneene de astăzi, furnicar de lume cosmopolită. Existau antrepozite, docuri şi marea hală a negustorilor şi intermediarilor. Dar dacă navele făceau escală, venind din toate părţile lumii mediteraneene, o făceau mai mult pentru a-şi descărca grâul decât pentru a încărca produse de artizanat atenian. Aşa cum remarcă tot Xenofon, dacă negustorii mişunau prin Atena, o făceau pentru că erau siguri că vor fi plătiţi într-o monedă de curs pe care o puteau schimba pretutindeni pe alte mărfuri.

*

La acest comerţ, cetatea ca atare nu participa. Ea se mulţumea să încaseze taxe pentru toate navele care intrau sau ieşeau din port şi să-i pună pe străini să plătească, în afară de *metoikion,* taxa metecilor la care erau supuşi cei care îşi aveau aici

o rezidenţă fixă şi dreptul de comerţ în *agora.* Aceste diverse taxe alimentau tezaurul cetăţii prin care Xenofon proiecta mijloacele de a-i atrage din nou la Pireu pe negustorii străini care îl părăsiseră în vremea războiului.

Astfel, războiul nu numai că provocase ruina satelor, nu numai că încetinise activitatea minieră sau îi îndepărtase de Pireu pe negustorii care obişnuiau să vină aici, ci secase şi resursele financiare ale oraşului. Desigur, nu trebuie să ne imaginăm bugetul unei cetăţi ca Atena ca pe cel al unui stat modern. Impozitul direct nu exista, iar dijmele asupra recoltelor sau a veniturilor erau în general asociate cu politica unui tiran. Resursele cetăţii erau normal constituite din diversele taxe încasate de la negustori, din amenzi, din confiscările bunurilor celor condamnaţi şi din taxa asupra concesiunilor miniere, a cărei natură nu o cunoaştem exact. La toate acestea se adăuga, evident, tributul plătit de aliaţi care, de când tezaurul fusese transferat la Atena, se confunda de fapt cu tezaurul cetăţii. Pentru a înţelege cum, în absenţa unui impozit, cetatea se putea achita de diferitele sarcini care îi reveneau, să ne amintim că o parte din aceste sarcini erau de fapt asigurate de cetăţenii cei mai bogaţi. Cei care se numeau *liturgii.* Astfel, de exemplu, echiparea unei galere, plata unui cor cu ocazia unei sărbători religioase, organizarea unui banchet public, toate cădeau în sarcina particularilor care îşi făceau o glorie din contribuţia la viaţa comunităţii civice.

Este uşor de înţeles că prelungirea războiului, campaniile cele mai îndepărtate, necesitatea recurgerii în ultima perioadă la mercenari străini au sporit considerabil cheltuielile care reveneau atât cetăţii, cât şi trierarhiei şi care apăsau asupra celor bogaţi. Începând cu anul 427, s-a constituit un impozit de război, o *eisphora,* reînnoită mereu

între 427 şi 404. Mai mult, în ultimii ani ai războiului, pentru a face faţă cheltuielilor din ce în ce mai mari, s-a apelat la tezaurul zeiţei protectoare a oraşului, Atena, tezaur păstrat în Partenon, de unde s-au topit statui de aur şi argint pentru procurarea preţiosului metal. Sfârşitul războiului, tulburările care au sfâşiat oraşul în lunile următoare victoriei spartane nu au făcut decât să agraveze situaţia. Pierderea imperiului însemna, într-adevăr, dispariţia tributului vărsat de aliaţi, dispariţia colonilor, a acelor colonii militare care asigurau miilor de atenieni săraci o soldă permanentă, restabilirea democraţiei după scurtul episod al tiraniei Celor Treizeci, instalată cu ajutorul spartanilor, însemna restabilirea acelor *misthoi,* salarii care retribuiau activitatea politică, inclusiv prezenţa poporului în şedinţele Adunării. Şi pe plan financiar situaţia Atenei era dramatică şi vom evoca numai cu titlu de exemplu remarca unui pledant invitându-i pe judecători să-l condamne pe bogatul său adversar dacă voiau, prin confiscarea bunurilor acestuia din urmă, să-şi asigure salariile.

Este important, într-adevăr, să subliniem că, dacă războiul se dovedise dezastruos pentru Atena, el nu atinsese în acelaşi fel toate categoriile societăţii. Ţăranii, am văzut, au fost principalele victime: pământurile le-au fost devastate; tot ei, înghesuiţi în spatele zidurilor Atenei în condiţiile evocate de Tucidide în textul citat mai sus, fuseseră ţinta epidemiilor care izbucniseră în Atena la începutul războiului, rărind considerabil populaţia. Aceia dintre ei care serveau în infanteria grea, hopliţii, fuseseră grav atinşi de lupte, cum se întâmplase la Delion în 423, unde atenienii pierduseră peste o mie de oameni. Se estimează că Atena număra la începutul războiului în jur de patruzeci de mii de locuitori, iar prin anul 400 nu

erau mai mult de treizeci de mii. Ceea ce este totuna cu a spune despre corpul civic că fusese amputat cu un sfert din membrii săi, iar din acest sfert majoritatea era formată, în proporţie covârşitoare, din ţărani.

Dacă ţăranii erau principalele victime ale războiului, cei bogaţi, care îşi văzuseră propriile domenii devastate, iar cheltuielile de război căzând mai ales în sarcina lor, se aflau într-o situaţie din ce în ce mai jalnică pe măsură ce operaţiunile se prelungeau. În acelaşi dialog al lui Xenofon, *Economia,* Critobul, unul din interlocutorii lui Socrate, se plângea de inconfortul de a fi bogat într-o cetate ca Atena. Iar Socrate, plusând în acelaşi sens, enumeră toate sarcinile cărora trebuie să le facă faţă: *" Mai întâi, te văd obligat să oferi adesea mari sacrificii, altfel te vei pune rău cu zeii şi cu oamenii; apoi, se cuvine să primeşti mulţi oaspeţi străini şi nu fără fast; în sfârşit, trebuie să oferi cina concetăţenilor şi să le faci servicii, altfel nu vei mai avea pe nimeni de partea ta. Mai mult, observ acum că cetatea îţi impune grele cheltuieli: să creşti cai, să plăteşti coruri, să susţii o sărbătoare sportivă, o funcţie înaltă şi, dacă izbucneşte războiul, să înarmezi galere, să oferi contribuţii extraordinare, aşa încât cu greu vei face faţă unor asemenea cheltuieli. Dacă nu îţi îndeplineşti aceste obligaţii cum trebuie, atenienii, ştiu, te vor pedepsi la fel de sever ca şi cum te-ar fi surprins furându-le propriile bunuri"* ( *Economia,* II, 5-6).

*

Pentru unii însă războiul putea fi şi avantajos: solda pe care o primeau vâslaşii recrutaţi printre cetăţenii cei mai săraci completa veniturile pe care aceştia le obţineau de pe o fâşie de pământ sau din

exercitarea unei mici meserii. Anumiţi strategi, storcându-i pe aliaţi, păstrând pentru ei cea mai mare parte a prăzii luate de la duşmani, îşi puteau constitui rapid averi confortabile, precum acei strategi pe care îi evoca Lysias într-un discurs datând din primii ani ai secolului al IV-lea. În comedia pe care a prezentat-o pe scenă în anul 421, puţin înainte de pacea lui Nikias, Aristofan îşi imaginează că zeiţa păcii, Eirene, prizonieră, fusese în sfârşit eliberată de vierul Trygeus, ajutat de ţăranii din Atica. Atunci înaintează în scenă, văicărindu-se, toţi cei pe care războiul îi îmbogăţise: negustori de armuri, fabricanţi de căşti, şlefuitori de lăncii. Existau deci şi oameni pe care războiul nu-i atingea sau îi atingea puţin, oameni care aveau avantaje de pe urma lui.

Se înţelege atunci că, pe măsură ce războiul se prelungeşte, aceste antagonisme, sesizate de Pericle încă din primii ani ai războiului, dacă ar fi să-l credem pe Tucidide, nu fac decât să se agraveze. Şi e firesc să fie aşa pentru că războiul era legat de apărarea imperiului, iar imperiul de democraţie; cei pe care războiul îi atingea în bunurile sau în persoana lor se vor grăbi să repună în discuţie chiar democraţia, antrenând cetatea în războiul civil care avea să-l sfâşie de două ori.

## O cetate sfâşiată

În secolul al V-lea, Atena este o democraţie, adică un regim în care suveranitatea aparţine *demosului,* adică poporului. Termenul de *demos* are în limba greacă un dublu sens, ca şi cuvântul *peuple* în franceză. În titlurile decretelor emise în Adunare, unde fiecare cetăţean atenian era membru de drept, expresia *"a fost pe voia*

*demosului"* implica faptul că *demosul* se identifica cu ansamblul corpului civic. În literatura politică, însă, cuvântul *demos* se întrebuinţează cel mai adesea pentru a-l opune celor mai buni *(aristoi),* bogaţilor, celor de viţă nobilă, adică celor care deţineau odinioară puterea şi luau singuri decizii ce angajau ansamblul comunităţii. De fapt, democraţia se instaurase la Atena la capătul unui secol de conflicte în care era implicată întreaga ţărănime, fie ca singura forţă de sprijin, fie pe cont propriu. Primul dintre aceste conflicte izbucnise la începutul secolului al VI-lea, în care mica ţărănime sărăcită (dintre care unii ca urmare a datoriilor, sau din alte motive pe care nu le cunoaştem, erau aduşi într-o stare de semi-sclavaj) era opusă celor bogaţi, mai-marilor care posedau pământurile bune şi apăsau cu toată greutatea puterii lor asupra *demosului.* Solon, arhontele ales, magistratul suprem al cetăţii pe un an, a arbitrat acest conflict interzicând ca pe viitor un atenian să mai fie adus în stare de sclavie şi suprimând starea de dependenţă a celor pe care Aristotel îi numea *hectemores,* "şaizeciştii", adică ţăranii constrânşi să dea a şasea parte din venit marelui proprietar al pământului pe care îl lucrau. Dar a refuzat să satisfacă revendicările unui mare număr de ţărani care solicitau împărţirea egală a pământurilor. Solon a înzestrat oraşul cu un cod de legi scrise mult mai extins decât cel pe care îl promulgase Dracon la sfârşitul secolului precedent. Este puţin probabil ca el să fi stabilit o nouă constituţie, aşa cum aveau să afirme autorii politici de la sfârşitul secolelor al V-lea şi al IV-lea. Vom vedea mai departe cum a apărut tendinţa, în ultimii ani ai secolului al V-lea, de a i se atribui lui Solon această *"democraţie a strămoşilor ",* de a face din el fondatorul democraţiei, dar al unei democraţii moderate, foarte diferită de democraţia contemporană. Oricum, refuzând să favorizeze pe unul sau pe altul dintre grupurile prezente, Solon a

stârnit nemulţumirea şi a unuia, şi a celuilalt. Conflictele s-au aprins din nou foarte repede, conflicte între cei puternici care se grupau în facţiuni pentru a pune stăpânire absolută pe puterea politică, conflicte între cei puternici şi *demos,* micul popor de ţărani din Atica pe care măsurile lui Solon îl eliberase de ameninţarea sclavajului, dar pe care refuzul său de a împărţi pământurile îi lăsase pradă mizeriei. Nu este întotdeauna uşor să urmăreşti desfăşurarea evenimentelor care au marcat atunci istoria Atenei, istoricul nedispunând decât de surse ulterioare cu cel puţin un secol evenimentelor pe care le relatează. Acesta este cazul *Istoriei* lui Herodot sau al lui Aristotel, mai târziu, în a sa *Constituţie a Atenei.* În orice caz, este sigur că, în anul 561, unul dintre membrii acestei aristocraţii care îşi disputau puterea, Pisistrate, s-a sprijinit pe popor pentru a pune mâna pe putere în cetate şi, cu toate că fusese alungat de două ori de către adversarii lui, şi-a instaurat tirania, iar la moartea sa a transmis puterea fiilor săi. În tradiţia greacă, tiranul este un uzurpator care îşi instaurează puterea personală sprijinit cel mai adesea de *demos* împotriva aristocraţiei, ale cărei bunuri le confiscă şi ale cărei privilegii le distruge. Pisistrate se înscrie destul de bine în această schemă, pentru că izvoarele îl prezintă ca pe un "patron" al *demosului* căruia el îi va dovedi solicitudinea prin împrumuturi acordate săracilor şi prin instituirea unor judecători itineranţi, meniţi să-l protejeze împotriva hărţuielilor celor bogaţi. Tradiţia mai insistă asupra moderaţiei şi a respectului său faţă de legile existente, ceea ce îl distinge de un tiran obişnuit, chiar dacă el confiscase puterea politică, alegând în funcţiile publice anuale membri din familia sau din facţiunea sa. În orice caz, tirania sa coincide cu o perioadă de mare înflorire a Atenei, care până atunci nu prea făcuse să se vorbească despre ea. Pisistrate a înzestrat cetatea cu temple şi

o fântână care trebuia să furnizeze apă pentru o populaţie al cărei număr era mereu în creştere. Se implică în afacerile egeene şi orientează Atena spre zona Strâmtorilor care aveau să devină unul din pivoţii viitorului imperiu maritim. Sub guvernarea lui, ceramica din Atica ornamentată cu figuri negre se va bucura de o dezvoltare mare înainte de a fi înlocuită în ultimele decenii ale secolului de ceramica cu figuri roşii. În vremea lui, Atena începe să atragă artiştii, poeţii, care se întâlneau la Curtea tiranului şi a fiilor săi.

Aristocraţii atenieni nu dezarmaseră însă şi, sub conducerea familiei celei mai bogate şi mai influente, aceea a Alcmeonizilor, încercaseră în mai multe rânduri să-i alunge pe fiii tiranului. După asasinarea celui mai mic dintre fraţi, Hiparh, tirania celui mai mare, Hipias, a devenit mai dură şi mai autoritară. Aristocraţii atenieni s-au adresat atunci regelui Spartei pentru a-i cere ajutorul în lupta împotriva tiranului. În anul 510, Hipias a fost alungat din Atena şi tirania răsturnată. Aici se plasează poate evenimentul cel mai important al istoriei democraţiei ateniene. Unul din cei doi bărbaţi care, după alungarea tiranului, s-au înfruntat din nou pentru a pune mâna pe putere, Alcmeonides Clistene, s-a hotărât să facă apel la *demos*. Dar, în loc să se mărginească a-i acorda câteva satisfacţii materiale drept preţ al sprijinului dat, el a schimbat radical întreaga organizare a cetăţii, înlocuind vechile cadre tradiţionale ce funcţionau ca structuri de înrudire — triburile şi fratriile — prin zece triburi noi, în realitate circumscripţii teritoriale, fiecare cu trei districte — urban, rural, de coastă — pentru a pune capăt solidarităţilor regionale şi pentru a opera o fuziune a populaţiei civice. Această populaţie civică, Clistene a sporit-o, se spune, introducând străini stabiliţi la Atena, ceea ce a avut ca efect o creştere

a importanţei *demosului* urban, principalul suport viitor al democraţiei ateniene. Când lacedemonienii, chemaţi în ajutor de adversarii lui Clistene, l-au alungat pe acesta pretinzând să restabilească vechea ordine, *demosul* s-a ridicat împotriva lor prin Consiliul celor Cinci Sute, ai cărui membri erau traşi la sorţi din cele zece triburi instituite de Clistene şi care mai târziu aveau să-l recheme pe Alcmeonides. Nu era o democraţie în adevăratul sens al cuvântului, dar se marca astfel definitiv sfârşitul privilegiilor aristocratice şi instaurarea *isonomiei,* a egalităţii tuturor în faţa legii.

Secolul următor va asista la întărirea regimului, chiar dacă avea să fie supus unor violente lovituri pe care le putem întrezări din povestirile şi anecdotele despre viaţa cutărui sau cutărui om care a jucat pe atunci un rol de seamă în viaţa cetăţii — Miltiade, Temistocle, Aristide, Cimon, Ephialte. Războaiele medice, şi mai cu seamă cel de-al doilea, care a văzut triumful marinei ateniene, au contribuit la creşterea în cetate a importanţei micului popor de marinari şi de vâslaşi. Periodicitatea reuniunilor adunării populare, câte patru de fiecare pritanie, adică la 36 sau 37 de zile, în timpul cărora cincizeci de consilieri ai unui trib rămâneau permanent în sediu, a devenit în această jumătate de secol o tradiţie. Două fapte au contribuit mai ales la întărirea caracterului democratic al regimului: desemnarea deţinătorilor de funcţii publice anuale prin alegeri în loc de tragere la sorţi, cu excepţia colegiului celor zece strategi care fuseseră dintotdeauna aleşi; pe de altă parte, încredinţarea în mâinile Consiliului celor Cinci Sute a acelei *bule,* puteri care erau altădată apanajul vechiului consiliu aristocratic al Areopagului. Printre aceste puteri era şi aceea de a veghea la respectul legilor, de a-i controla pe

magistraţii deţinători de funcţii publice şi de a cunoaşte toate problemele privind pacea şi războiul. Această *bule* pregătea proiectele de decrete care erau apoi supuse discuţiilor şi votului ansamblului poporului şi împărţea puterea judiciară cu tribunalul popular *Heliaie,* ai cărui şase mii de membri erau traşi la sorţi în fiecare an.

Tradiţia leagă aceste ultime măsuri de numele lui Ephialte, un personaj despre care nu se ştie aproape nimic, în afară de faptul că s-a izbit de o dură opoziţie şi a murit asasinat la puţin timp după aceea. A avut însă un succesor în persoana tânărului Pericle, a cărui mamă era o alcmeonidă, nepoata lui Clistene, iar tatăl, Xanthippos, fusese un om politic care cunoscuse perioada sa de glorie înainte de a fi ostracizat, adică alungat din cetate pentru o perioadă de zece ani, în virtutea unei dispoziţii date fără îndoială de Clistene, al cărui unic scop era să prevină orice reinstaurare a tiraniei. Numele lui Pericle este atât de legat de măreţia Atenei şi de democraţia ateniană, că este aproape inutil să repetăm aici ceea ce ştie toată lumea: că a dominat scena politică treizeci de ani, conducând destinele cetăţii, dar fără să încalce niciodată puterile pe care i le atribuia legea, ca orator politic sau ca strateg; a fost reales cincisprezece ani la rând în această funcţie, cea mai înaltă din cetate, de când arhonţii erau traşi la sorţi, funcţie pe care o împărţea cu nouă colegi. Influenţa pe care o exercita asupra *demosului* era, cu siguranţă, legată de talentul său de orator şi de inteligenţa lui, dar şi de faptul că a dus o politică curată, asigurând poporului mijloacele de existenţă şi de a-şi exercita liber autoritatea în sânul adunării, al consiliului, al tribunalelor. Pentru ca fiecare atenian să se poată consacra datoriei sale de cetăţean, fără să fie împiedicat de sărăcie sau nevoia unei munci cotidiene, el a instituit retribuţia

funcţiilor publice, *misthophoria,* mai întâi în favoarea judecătorilor heliaşti, apoi a membrilor *bulei* Celor Cinci Sute şi a deţinătorilor majorităţii sarcinilor publice. Am văzut mai sus avantajele pe care *demosul* le obţinea din imperiul pe care Atena îl exercita asupra lumii egeene şi al cărui principal artizan a fost Pericle. Prestigiul Atenei, splendoarea monumentelor sale publice, bogăţia vieţii intelectuale al cărei centru era se răsfrângeau asupra regimului pe care numai câţiva nostalgici ai trecutului se mai gândeau să-l conteste.

Războiul avea să schimbe situaţia. Am văzut cum toate previziunile lui Pericle au fost dezminţite de fapte. Primele năvăliri peloponeze, ciuma, absenţa victoriilor decisive din primii ani au făcut ca Pericle să fie părăsit de cei care aveau încredere în el. Prietenilor lui li s-au intentat procese, cum i s-a întâmplat filozofului Anaxagora, cuvinte injurioase circulau pe seama femeii cu care împărţea viaţa, milesiana Aspasia, prezentată ca o vulgară curtezană. El însuşi a fost atacat şi i s-a cerut socoteala gestiunii. A fost achitat şi reales strateg. Dar va muri curând, una din ultimele victime ale ciumei. Cei care i-au succedat la tribuna Adunării nu aveau nici prestigiul, nici calităţile sale intelectuale. Firește, trebuie să ne ferim de subiectivitatea surselor noastre, mai cu seamă de acelea ale lui Aristofan, poetul comic, foarte prompt în a-i maimuţări pe oratorii publici, nişte demagogi cărora îi plăcea să le evidenţieze originea modestă şi vulgaritatea: pielarul Cleon, olarul Hyperbolos, Lysicle, negustorul de oi care îi luase locul lui Pericle în patul Aspasiei. Cleon era de fapt un om bogat, al cărui tată îndeplinise deja funcţii importante, dar limbajul său violent, uneori trivial, contrasta într-adevăr cu eleganţa şi înălţimea de vederi ale lui Pericle. Apariţia acestor "noi politicieni", ca să

reluăm o expresie recent folosită de un istoric american, ieşiţi din alte medii decât cele aristocratice tradiţionale, sporea ostilitatea faţă de regim a acelora care, victime ale războiului în diverse feluri, puneau pe seama democraţiei responsabilitatea eşecurilor Atenei.

*

Dar vor aştepta dezastrul din Sicilia pentru ca să se hotărască să acţioneze. Iniţiativa a venit din partea lui Alcibiade. Tânăr strălucit şi ambiţios, el fusese unul dintre discipolii preferaţi ai lui Socrate. Tradiţia a păstrat un mare număr de anecdote pe seama lui, adunate de Plutarh în *Viaţa lui Alcibiade.* Am văzut că el proiectase expediţia din Sicilia al cărei principiu l-a apărat în faţa Adunării contracarând prudenţa lui Nikias. S-a mai spus că, fiind compromis într-o afacere de sacrilegiu, a fost rechemat, dar a preferat să fugă. S-a oprit mai întâi în Italia de sud, apoi în Sparta, unde a fost instigatorul ocupării fortăreţei Decelia, apoi la curtea satrapului Tissaphernes, unul dintre cei mai puternici guvernatori ai provinciilor din Imperiul persan. Doritor să se întoarcă la Atena, a amăgit câţiva atenieni — în momentul în care, înfrântă în Sicilia, cetatea era de-a dreptul încolţită — cu un ajutor financiar al satrapului cu condiţia de a modifica constituţia politică a cetăţii şi, bineînţeles, de a fi rechemat. O parte a flotei şi a armatei ateniene era atunci cantonată la Samos. Conspiratorii au început să acţioneze mai întâi pe lângă strategi. In acelaşi timp, însă, la Atena, adversarii democraţiei, regrupaţi în facţiuni mai mult sau mai puţin secrete, *hetairii,* au declanşat un climat de teroare în oraş, în aşa fel încât, când au sosit la Atena conspiratorii de la Samos, lucrurile erau suficient de avansate pentru răsturnarea democraţiei. S-au prefăcut că respectă formele legale, adică au trecut un decret prin

Adunarea reunită în grabă care priva *demosul* de puterile sale. Consiliul celor Cinci Sute a fost dizolvat, lăsând loc unui alt Consiliu, de Patru Sute de membri, însărcinat să elaboreze o nouă constituţie, în care exercitarea drepturilor politice să fie rezervată celor cinci mii de atenieni trecuţi pe o listă. Acum se va întâmpla un eveniment revelator cu privire la natura democraţiei ateniene, pe de o parte, ca şi la ataşamentul *demosului* faţă de acest regim, pe de altă parte. Când trimişii Celor Patru Sute au sosit la Samos şi i-au anunţat pe marinarii şi pe soldaţii atenieni despre cele întâmplate la Atena, aceştia au refuzat să se supună. S-au reunit într-o adunare, i-au destituit pe strategii care se raliaseră oligarhiei stăpâne în cetate şi i-au desemnat pe alţii în locul lor. Ar fi eronat să interpretăm toate acestea ca pe o revoluţie în sânul armatei şi să vedem în soldaţii şi marinarii care refuzau să se supună un fel de *soviet.* După cum mărturisesc discursurile puse pe seama lor de Tucidide, ei aveau conştiinţa de a fi o cetate înarmată şi că a se întruni într-o adunare, a destitui strategii trădători şi a-i desemna pe alţii ţinea într-adevăr de exerciţiul democraţiei. Ceea ce dovedeşte incontestabil că această democraţie directă se exercita de o manieră reală şi că, spre deosebire de ceea ce spun adversarii săi şi pretind modernii, *demosul* nu este un simplu instrument în mâinile politicienilor.

În orice caz, refuzul armatei de a sancţiona ceea ce se întâmplase la Atena a dus la eşecul acestei încercări oligarhice, cu atât mai mult cu cât mirificile promisiuni ale conjuraţilor s-au dovedit foarte repede a fi neîntemeiate, provocând disensiuni printre oligarhi. Alcibiade se despărţise deja de ei şi se ataşase democraţilor de la Samos, care i-au permis sa se întoarcă la Atena. Democraţia a fost deci restaurată, ultimele bătălii s-au dat cu mai multă energie, ceea ce nu a împiedicat însă dezastrul final.

Acest dezastru a însemnat pentru oligarhii care nu dezarmaseră încă un prilej de a încerca răsturnarea democraţiei. Iniţiativa a venit din partea celui care negociase condiţiile de pace cu Sparta, un politician care luase parte activă la revoluţia din anul 411, Theramenes. În prezenţa lui Lysander, amiralul spartan, şi a armatelor lacedemoniene care îşi aşezaseră taberele sub zidurile Atenei, adunarea a votat un decret care însărcina un număr de treizeci de cetăţeni să elaboreze o nouă constituţie. Se înţelegea de data aceasta că exercitarea drepturilor politice va fi rezervată doar pentru trei mii de atenieni. În anul 411, teroarea precedase lovitura de stat, în anul 404 ea a fost câteva luni permanentă, durând cât guvernarea Celor Treizeci. Oratorii democraţi au fost alungaţi, ucişi sau constrânşi să ia drumul exilului. Timp de câteva luni, execuţiile s-au ţinut lanţ, vizîndu-i pe toţi cei care, cetăţeni sau străini, erau bănuiţi de înţelegere cu democraţii exilaţi. Unii dintre ei îşi găsiseră refugiul la Teba, alţii în Beotia. Şeful lor era Thrasybules, unul dintre cei care în 411 fusese ales strateg de soldaţii şi marinarii revoltaţi. Thrasybules a adunat oameni şi arme, a reuşit să se aşeze în Atica şi să cucerească Pireul. Hărţuielile între *"oamenii din oraş"* şi *"oamenii din Pireu"* au durat câteva luni. S-a ajuns la un acord după ce disensiunile se cuibăriseră între Cei Treizeci care, până la urmă, au fost alungaţi de *"oamenii din oraş"* şi obligaţi să se refugieze la Eleusis. Acordul prevedea restaurarea democraţiei şi amnistia pentru toţi cei care nu luaseră parte la crimele Celor Treizeci. Suntem destul de bine informaţi în privinţa climatului care domnea pe atunci la Atena din relatarea evenimentelor făcută de Xenofon în *Elenicele* şi din discursurile oamenilor care participau la evenimente, cum ar fi oratorii Andocides şi Lysias.

Acesta din urmă, mai ales, fusese victima Celor Treizeci, care îi confiscaseră o parte din averea moştenită de la tatăl său, bogatul metec Kephalos, şi al cărui frate Polemarc, unul dintre interlocutorii lui Socrate în *Republica* lui Platon, fusese ucis. Deşi străin, el contribuise la restaurarea democraţiei, punând la dispoziţia lui Thrasybules ceea ce mai salvase din avere. Cu toate acestea, el nu a putut obţine cetăţenia ateniană pe care Thrasybules o ceruse pentru el şi pentru alţi strategi care susţinuseră cauza democraţiei.

În ciuda afirmaţiei repetate că atenienii s-au arătat fideli amnistiei, discursurile lui Lysias pronunţate în nume propriu sau în calitate de *logographe* pentru un client sau altul, dovedesc că patimile nu se stinseseră. Trebuie să ţinem seama de ele dacă vrem să înţelegem în ce climat s-a desfăşurat procesul lui Socrate. Dar chiar şi aceste patimi trebuie reaşezate în dezbaterile de idei care s-au desfăşurat începând cu jumătatea secolului în cercurile intelectuale din Atena.

## Dezbaterea ideologică

În cartea a III-a a *Istoriilor* sale, Herodot imaginează o dezbatere în care trei nobili persani îşi spun părerea cu privire la natura celui mai bun regim politic pentru imensul imperiu pe care moartea brutală a lui Cambyses îl lăsase fără stăpân. Succesiv, Otanes, Megabize şi Darius au luat cuvântul, primul opinând că puterea trebuie să aparţină unui număr cât mai mare de oameni, al doilea lăudând meritele oligarhiei, ale unui guvern cu un număr mic de membri, ultimul recomandând monarhia. Părerea lui Darius va prevala, iar lui Herodot îi place să relateze cum Darius a reuşit să

facă în aşa fel încât soarta să-l desemneze pe el drept stăpân al imperiului. Însuşi Herodot era conştient că auditorilor săi le va veni greu să creadă în realitatea acestei dezbateri. În ochii grecilor, şi în mod deosebit în cei ai atenienilor, imperiul era simbolul prin excelenţă al lumii barbare, o lume care se deosebea net de cea a grecilor prin ignorarea a ceea ce este propriu unei civilizaţii, dezbaterea politică. Barbarii, într-adevăr, se supuneau unui stăpân, pe când grecii erau oameni liberi, ei înşişi stăpâni pe destinul lor. O asemenea dezbatere pe care Herodot o pune pe seama celor trei nobili persani era deci foarte greu de conceput. De fapt, toţi sunt de acord în general că istoricul a folosit ocazia oferită de propria relatare despre instaurarea la putere a lui Darius pentru a-şi expune opiniile care circulau în vremea aceea în mediile ateniene şi care erau, evident, legate de realitatea care se afirma sub ochii lor, adică suveranitatea populară. Această suveranitate a *demosului* fusese cucerită o dată împotriva tiranilor, chiar dacă concret este vorba despre o coaliţie aristocratică care i-a învins pe Pisistraţi, dar şi împotriva acestor aristocraţi care, în spatele lui Isagoras, pretindeau să rezerve reglarea afacerilor cetăţii unui "mic număr" de oameni. În dialogul persan al lui Herodot, fiecare din cei trei interlocutori se complace în a denunţa relele regimului căruia i se opune, tirania pentru Otanes, democraţia, suveranitatea populară pentru Megabize, oligarhul, democraţia, ca şi oligarhia pentru Darius, partizan al autorităţii unuia singur. În intervenţia viitorului stăpân al imperiului se găsesc deja formulate principalele argumente pe care le vor folosi adversarii regimului împotriva democraţiei: când poporul este suveran, cei răi *(kakoi)* se ridică deasupra şi violenţa domneşte între cetăţeni, o violenţă întărită prin prietenii funeste. Dar găsim exprimată şi ideea pe care o vom întâlni la Platon, cum că nici oligarhia nu

valorează mai mult, căci, dacă puterea se află în mâinile unui mic număr de oameni, fiecare aspiră să devină singurul şef. De unde se vor isca lupte la fel de vătămătoare echilibrului cetăţii. Este deci interesant că în acest text, redactat probabil pe la jumătatea secolului, figurează un anumit număr de teme care vor domina gândirea politică postsocratică a secolului al IV-lea, începând cu tema bunului monarh, cel care este cel mai bun şi care, *"gândind pe măsura sa, poate exercita o tutelă ireproşabilă asupra poporului"* (Herodot, III, 82).

## Dezbaterea politică în timpul războiului peloponeziac

Dacă dialogul persan deschide astfel istoria gândirii politice greceşti, nu face decât să abordeze o temă care avea să se dezvolte în ultima treime a secolului al V-lea, adică în perioada care corespunde războiului peloponeziac. Nu există nici o îndoială că pamfletul împotriva democraţiei ateniene, cunoscut sub numele de *Republica atenienilor* şi mult timp atribuit lui Xenofon, a fost scris şi publicat în primii ani ai războiului. De fapt, identitatea autorului nu se cunoaşte. De la primele fraze se declară duşman al democraţiei: *"Cât despre guvernul atenienilor, eu nu-i laud că au ales acest sistem politic, pentru că, alegându-l, au vrut să-i favorizeze pe cei răi împotriva celor buni".* Evident, nu trebuie să atribuim un sens moral acestei opoziţii între "*buni"* şi " *răi".* Pentru autor, asemenea liricilor din secolul precedent, " *bunii"* sunt cei de " *viţă nobilă ",* cei care se califică ei înşişi ca *"buni şi frumoşi" (kaloikagathoi),* iar "*cei răi"* sunt "*urâţii",* plebeii, adică poporul incult care pretinde să aibă un cuvânt de spus în afacerile cetăţii. Abilitatea

"*bătrânului oligarh",* cum îl numesc istoricii anglo-saxoni, vine din faptul că după ce pune astfel problema, demonstrează că totul concură la asigurarea dominaţiei celor *"răi"* asupra celor "*buni":* modalitatea de acces la sarcinile publice prin tragere la sorţi, retribuţia funcţiilor publice, dreptul la cuvânt în adunări şi bineînţeles hegemonia exercitată de Atena asupra aliaţilor. În această privinţă, el scrie: *"În ceea ce-i priveşte pe aliaţi, atenienii care iau calea mării ducându-se la ei* (pentru a percepe tributul) *par însufleţiţi de un spirit de şicană şi de ură împotriva oamenilor cinstiţi, pentru că ei ştiu că cel care comandă trebuie să se aştepte la ură din partea celui comandat şi că dacă bogaţii şi puternicii devin cei mai tari în cetăţi, suveranitatea populară nu va mai putea trăi la Atena. Iată de ce îi privează pe oamenii cinstiţi de drepturile civice, le confiscă averile, îi exilează, îi ucid, în timp ce cultivă oamenii de nimic".* Mai mult, imperiul procură poporului un număr de avantaje materiale: constrângându-i pe aliaţi să vină la Atena pentru procese, atenienii percep taxele de justiţie care alimentează casieriile cetăţii şi permit plata salariilor judecătorilor. Dominaţia pe care ei o exercită pe mări le permite să se bucure de toate produsele care vin la Pireu, să înfrunte chiar *"flagelurile cu care Zeus loveşte recoltele",* să dispună de toate materialele necesare echipării unei flote pe care se bazează puterea lor. Poporul atenian a ştiut deci să inventeze mijloacele de a-şi menţine puterea în cetate, dar pe seama oamenilor cinstiţi, taxaţi şi puşi la corvezi după bunul lui plac, întotdeauna ameninţaţi în averile şi viaţa lor, constrânşi să suporte prezenţa acestor nedoriţi meteci şi sclavi pe care nimic nu-i deosebeşte de atenienii săraci şi cărora li se acordă o mare libertate din pricină că cetatea are nevoie de aceşti oameni pentru o mulţime de meserii şi pentru marină.

*

*"Bătrânul oligarh"* era un spirit lucid şi legătura pe care o stabileşte el între instituţiile atenienilor şi suveranitatea populară constituie o mărturie în favoarea înţelegerii realităţilor concrete. Dar dacă regăsim aici ecoul discursului lui Pericle în celebra oraţie funebră rostită în prima iarnă care a urmat războiului, vom vedea totuşi cât de deosebit este spiritul. Din ceea ce Pericle prezenta ca aparţinând atenienilor luaţi în întregul lor, pamfletarul ostil democraţiei făcea un privilegiu de grup în interiorul cetăţii, grupul celor "rai", al ignoranţilor, al săracilor. Astfel, pentru a nu da decât un singur exemplu, lui Pericle care spunea: *"Am asigurat şi pentru suflet foarte multe recreaţii după oboseli: avem concursuri, sărbători religioase care se succed tot anul precum şi instalaţii luxoase care ne asigură plăcerea zilnică, alungind departe orice constrângere"* (II, 38,1), *"bătrânul oligarh"* îi răspundea: *"Să trecem la sacrificii, temple, serbări, la locuri sacre. Recunoscând că nu este la îndemâna fiecărui sărac să celebreze sacrificii şi banchete, să aibă temple şi tot ceea ce face frumuseţea şi măreţia oraşului în care locuieşte, poporul a imaginat un mijloc de a-şi procura aceste avantaje. Statul sacrifică, pe cheltuiala tezaurului, o mare cantitate de jertfe, iar poporul ia parte la banchete şi îşi împarte jertfa prin tragere la sorţi. Gimnazii, băi, vestiare, unii dintre cei bogaţi le au în casele lor. Dar poporul îşi construieşte pentru sine însuşi, pe cheltuiala statului, un mare număr de palestre, vestiare, băi, de care se bucură plebea mai mult decât aristocraţia sau cei bogaţi" (Republica atenienilor,* II, 9-10).

Incidental, pe parcursul scurtului său pamflet, *"bătrânul oligarh"* se întreabă dacă este posibil să schimbăm lucrurile. Dar vede bine că însăşi coerenţa sistemului interzice orice speranţă celor care gândesc ca el. Cât despre cei care speră să amelioreze sistemul existent prin mici schimbări treptate, este posibil ca ei să reuşească într-o bună zi, dar avem impresia că pamfletarul nostru nu crede deloc în aceste speranţe.

Şi totuşi, am văzut mai sus, războiul care a dat naştere unor fracturi în sânul corpului civil va favoriza repunerea în discuţie a regimului. Din nefericire, nu avem decât ecouri îndepărtate ale dezbaterilor care divizau pe atunci opinia publică. Tucidide, în relatarea sa, nu menţionează decât discursurile privitoare la mersul războiului, cel puţin până la Cartea a VIII-a, unde se găseşte relatarea evenimentelor din 411. Numai indirect putem ghici existenţa dezbaterilor cu privire la forma regimului politic, ceea ce grecii numeau *politeia*, termen complex care se traduce în general prin "constituţie", ceea ce îi limitează sensul: prin *politeia* se înţelege de fapt întreaga organizare a cetăţii şi nu numai instituţiile care o dirijează. Teatrul contemporan, tragediile lui Sofocle şi Euripide, comediile lui Aristofan lasă să se ghicească, prin anumite aluzii, natura acestor dezbateri. Dar mai ales din dialogurile lui Platon şi Xenofon, a căror acţiune se situează în ultima parte a războiului, precum şi din discursurile pe care Xenofon, în *Elenicele,* le pune pe seama diverşilor protagonişti ai celei de-a doua revoluţii oligarhice, putem întrevedea care erau principalele teme dezbătute. În mare, putem spune că printre cei care criticau regimul se aflau mai ales acei care, admiţând principiul, regretau abuzurile la care ducea suveranitatea *demosului* şi aceia care deliberat considerau că poporului, fiind prin natura

sa rău şi ignorant, nu trebuie să i se acorde aceleaşi drepturi ca acelor oameni care prin naştere şi bogăţie erau mai apţi să conducă cetatea. S-au întrebuinţat adesea pentru a-i distinge pe unii de ceilalţi termenii de moderaţi şi extremişti, ceea ce ar însemna să falsificăm puţin realitatea şi să fixăm opoziţii care nu erau de fapt atât de tranşante. Le vom păstra totuşi pentru comoditatea analizei. De o parte, deci, "moderaţii". Aceştia acceptau forma regimului şi nu se gândeau *a priori* să-l repună în discuţie. Dar deplângeau influenţa crescândă pe care o dobândiseră asupra *demosului* acei politicieni cărora lumea începuse să le spună "*demagogi"* şi care, bizuindu-se pe ascendentul pe care îl exercitau asupra poporului graţie talentelor lor oratorice, îl antrenau într-o politică din ce în ce mai aventuroasă. Printre aceşti politicieni, cel mai strălucit era Cleon, cel care, după moartea lui Pericle, va dirija de fapt politica ateniană până la moartea sa, în 421, în faţa Amphipolisului. Plutarh spune despre el că *"a făcut ca elocvenţa tribunei să-şi piardă demnitatea şi a fost primul care, vorbind poporului, a ţipat, şi-a rupt veşmintele, şi-a lovit coapsele, alergând în timp ce vorbea. Aşa se face că, la puţin timp după aceea, lipsa de jenă şi dispreţul pentru convenienţe au tulburat întreaga viaţă politică, inspirându-i pe ceilalţi oameni de stat" (Viaţa lui Nikias,* 8). Aristofan, pentru care Cleon era ţinta preferată, îl prezintă în *Cavalerii* sub trăsăturile unui sclav barbar care îşi ţine stăpânul, pe bătrânul Demos, sub influenţa lui prin josnice măguliri. Poetul comic se plânge, de asemenea, că *demagogia,* purtarea *demosului,* a căzut în mâinile unor oameni care îşi procură veniturile din practicarea unor meserii obscure. Astfel, Cleon era calificat drept " *negustor de piele "* şi, în *Cavalerii,* sclavul paphlagonian se înfruntă, gata să-i dispute favorurile bătrânului Demos, cu un negustor de cârnaţi. Reamintim că nici Cleon, nici alţi "negustori" satirizaţi de Aristofan nu erau

oameni de condiţie modestă. Erau bogaţi —Cleon avea un atelier cu cincizeci de sclavi tăbăcari — şi nu se deosebeau cu nimic prin stilul lor de viaţă de aristocraţii care guvernaseră cetatea înaintea lor. Dar nu se puteau lăuda cu strămoşi iluştri precum, altădată, Cimon sau Pericle. Şi, mai ales, ei acced la cariere politice, în timp ce în interiorul *demosului* se adânceau antagonismele născute ca urmare a războiului. De aici, recursul la acele procedee "dramatice" pe care le descrie Plutarh pentru a convinge poporul de temeiul politicii pe care o preconizau. De altfel, trebuie să subliniem că, spre deosebire de ceea ce pretindea Aristofan, nu originea averii lui Cleon explica noul comportament "demagogic". Alcibiade, provenit dintr-o veche familie de aristocraţi, recurgea la aceleaşi procedee pentru a câştiga favoarea *demosului* în faţa lui Nikias, proprietar de sclavi minieri, care incarna, dimpotrivă, înţelepciunea şi moderaţia tradiţională.

Dar pe lângă acest curent care, nostalgic după trecut, îi învinuia mai ales pe oameni decât instituţiile, şi începea să elaboreze mitul unei *"democraţii a strămoşilor"* de care legau mai ales numele lui Solon şi al lui Clistene, exista şi un curent direct ostil principiilor puterii populare. Cei care făceau parte din el au contribuit la elaborarea unui alt mit, cel al *eunomiei* spartane, al unei bune organizări datorate legislatorului legendar Licurg. Şi Herodot face aluzie la el, dar, în anii războiului, *"mirajul spartan "* începe să prindă consistenţă iar *politeia* lacedemonienilor este prezentată ca un model. Din nefericire, s-a pierdut *Constituţia lacedemonienilor* a lui Critias, unul din Cei Treizeci, care era unchiul lui Platon şi prieten al lui Socrate. Dar o avem pe cea a lui Xenofon, în care sunt prezentate principalele aspecte ale acestei laconofilii existente la anumiţi atenieni. Ceea ce

admirau ei la spartani erau mai ales disciplina, respectul legilor, educaţia lor războinică, respingerea străinilor şi a activităţilor negustoreşti, purtătoare de corupţie, autoritatea de care se bucurau bătrânii, regii şi eforii în faţa *demosului* ale cărui adunări erau fără putere reală. Este evident paradoxul de a-i vedea pe atenieni lăudând Sparta, considerând regimul ei drept un model, în timp ce cetatea se afla în război împotriva lacedemonienilor. Şi înţelegem şi motivul gravelor înfrângeri suferite de Atena, căreia de două ori oligarhii au încercat să-i devină stăpâni.

Totuşi, nici unul dintre ei, moderat sau extremist, nu se gândea cu adevărat să introducă la Atena idealizatul regim spartan. Acesta îşi va găsi ecoul abia în secolul următor, în construcţiile utopice ale lui Platon. Mai prozaici, adversarii democraţiei, fără să aibă un program precis, se gândeau doar la câteva măsuri capabile să redea cetăţii echilibrul de odinioară. Unele dintre acestea priveau chiar instituţiile. Organul vizat era Consiliul democratic al Celor Cinci Sute, instituit de Clistene şi ai cărui membri erau traşi la sorţi în fiecare an. Se dorea înlocuirea lui fie printr-un consiliu mai restrâns şi mai ales altfel recrutat, fie să i se adauge o comisie de *probuloi,* magistraţi investiţi cu puterea de a controla legile şi instituţiile. Suprimarea acelor *misthoi,* salarii retribuind funcţiile publice, era corolarul acestei reduceri de putere a *bulei.* Dar alte măsuri ţinteau mult mai departe: micşorarea numărului celor care *"participau la politeia",* altfel spus, a celor care se bucurau de plenitudinea drepturilor politice. Criteriul de excludere nu era precis definit, dar el viza îndepărtarea de activitatea politică a celor care nu aveau capacitate hoplitică, adică — reluând o formulă pe care Xenofon o pune pe seama lui Theramenes, unul din reprezentanţii acestui curent oligarhic — care nu erau în " *măsură să apere cetatea nici cu scutul, nici cu*

*calul*", altfel spus, masa theţilor, a cetăţenilor din ultima clasă a censului care slujeau în flotă şi reprezentau partea cea mai activă a *demosului.* În anul 411, oligarhii evaluaseră cam la cinci mii numărul celor care participau la *politeia,* în anul 404 nu mai rămăseseră decât trei mii. De fapt, ştim că, în 411, stabilirea *"catalogului"* cetăţenilor *"activi"* ajunsese la înscrierea a nouă mii de nume, număr care corespunde cu ceea ce trebuie să fi fost într-adevăr, în ultima perioadă a războiului, efectivul cetăţenilor din primele trei clase ale censului. Dar criteriul capacităţii hoplitice nu era singurul avansat de membrii unei oligarhii mai mult sau mai puţin ferme. "Moderaţii" avansau un altul: posedarea unei proprietăţi funciare. Aceasta însemna punerea în valoare a legăturii între posesia pământului şi cetăţenie, care în numeroase societăţi era încă indisolubilă. În timp ce la Atena, dacă numai cetăţeanul putea accede la proprietatea funciară, în schimb, puteai fi cetăţean fără să posezi pământ. Imediat după a doua restaurare democratică, unul din aceşti "moderaţi", un anumit Phormisios, a propus ca deplina cetăţenie să fie rezervată numai posesorilor de pământuri. Propunerea a fost respinsă, dar, dacă ea ar fi fost reţinută, cinci mii de atenieni ar fi fost privaţi de drepturile lor politice. Dacă ne amintim că la Atena trăiau în jur de treizeci de mii de cetăţeni, se vede că acest criteriu era mult mai puţin limitativ decât cel al capacităţii hoplitice. El se înscria în preocupările celor care, asemenea poetului Aristofan, nu atacau atât regimul, cât degradarea lui, şi care îşi puneau speranţele într-o democraţie regenerată prin clasa ţărănească, încercând instaurarea a ceea ce un modern a numit *"Republica ţăranilor".*

*

Nu se poate deci vorbi, cu privire la aceste diferite curente ale gândirii, de veritabile "programe" politice. Era vorba cel mult de chestiuni discutate în mediile politice, neliniştite de caracterul din ce în ce mai radical al democraţiei, dar şi de eşecurile repetate ale politicii ateniene. A limita atotputernicia consiliului şi a adunării, a-i îndepărta pe săraci sau pe cei care nu aveau pământ de la deciziile politice, acestea erau preocupările care îi animau pe majoritatea celor care luaseră parte activă la cele două revoluţii oligarhice de la sfârşitul secolului al V-lea. Dar democraţia mai era repusă în discuţie, chiar mai radical, de micile grupări de tineri în general ieşiţi din mediile aristocratice şi care urmau lecţiile unor profesori, adesea străini, veniţi să predea la Atena şi cărora li se spunea sofişti.

## Mişcarea sofistă

Mişcarea sofistă apare ca un curent care s-a dezvoltat în gândirea greacă în a doua jumătate a secolului al V-lea. Moştenitoare a tradiţiei raţionaliste a ionienilor, ea aplica tehnica dezbaterii contradictorii, născută din experienţa politică, la reflecţia asupra omului şi societăţii. Din nefericire, cunoaştem foarte puţin operele celor mai importanţi sofişti, care nu ne-au parvenit decât sub formă de fragmente sau prin discursurile pe care Platon le pune pe seama lor. În general de origine străină — Protagoras era din Abdera, Hippias din Elis, Gorgias din Leontinoi —, ei erau foarte scump plătiţi pentru lecţiile lor şi nu era sigurul motiv de reproş formulat de Platon la adresa lor. Dar discuţiile pe care acesta din urmă le relatează între ei şi tinerii atenieni din cele mai bune familii care îl înconjurau pe Socrate atestă că

aceste lecţii erau foarte frecventate şi că trecerea iluştrilor sofişti prin cetate, centrul vieţii intelectuale greceşti de atunci, stârnea interesul şi uneori chiar entuziasmul. La începutul lui *Protagoras,* Socrate povesteşte cum fusese trezit foarte de dimineaţă de tânărul Hippocrate care, exaltat de ideea că Protagoras sosise la Atena, i-a spus: *"Sunt foarte tânăr şi nu l-am văzut, nici nu l-am auzit pe Protagoras. În vremea primei lui şederi aici eram încă un copil. Dar toată lumea, Socrate, îl elogiază şi-l prezintă ca pe cel mai elocvent dintre oameni. Să ne ducem repede la el, ca să-l găsim acasă: se spune că a descins la Callias, fiul lui Hipponikos " (Protagoras,* 3). Mai departe, Socrate descrie afluenţa pe care prezenţa lui Protagoras o stârnise în casa lui Callias: *"Intrând, l-am găsit pe Protagoras plimbându-se pe sub portic, însoţit de o parte de Callias, fiul lui Hipponikos şi de fratele lui după mamă, Paralos, de fiul lui Pericle şi al Charmidei, de fiul lui Glaucon; de cealaltă parte, celălalt fiu al lui Pericle, Xanthippos, Philippide, fiul lui Philomelos, de Antimoiros din Mendeea, renumitul discipol al lui Protagoras care studiază pentru a-şi face o meserie din sofism; în spatele lor, ciulind urechile ca să audă, venea o mulţime de oameni în care predominau, fireşte, străinii pe care Protagoras îi aducea cu el în fiecare oraş prin care trecea: îi fermeca cu vocea lui, ca Orfeu, şi, vrăjiţi de această voce magică, îi călcau pe urme; dar erau şi oameni de pe aici în mulţime " (Protagoras,* 314e-315a).

Cui se datora acest entuziasm şi această linguşeală? În mare parte, faptului că sofiştii se considerau deţinătorii unei ştiinţe pe care erau capabili să o comunice auditorilor, o ştiinţă care trebuia să le permită acestora să înfrunte toate problemele şi, prin urmare, să facă o strălucită

carieră politică. Lui Socrate, care îl întrebase pe Gorgias cu privire la obiectul învăţăturii sale, acesta i-a răspuns: *"Retorica".* În privinţa lui Protagoras, acesta pretindea că el putea să-i înveţe pe tineri "*Virtutea"* care "*în afacerile casnice le dădea acestora posibilitatea să descopere cea mai bună modalitate de a-şi conduce casa, iar în afacerile cetăţii să-i pună în cea mai bună poziţie de a acţiona şi de a vorbi pentru ea".*

Dar dacă sofiştii nu ar fi fost decât profesori de elocvenţă, ei nu ar fi stârnit atâta entuziasm la tinerii ambiţioşi şi mai ales atâta ură la adversarii lor. Se pare, într-adevăr, că învăţătura lor aducea atingeri tradiţiei prin afirmarea caracterului relativ şi pur circumstanţial al regulilor care conduceau societăţile umane. Această afirmaţie a caracterului relativ şi a originii umane a legilor se lovea de concepţia tradiţională care atribuia zeilor iniţiativa legilor *(nomoi).* Concomitent, ea făcea posibil un lucru pe care nu şi l-ar fi imaginat nimeni până atunci şi care ţinea de sacrilegiu: repunerea în discuţie a naturii însăşi a zeilor, zei pe care unii sofişti ajungeau chiar să-i prezinte ca pe nişte creaţii ale gândirii umane.

Trebuie totuşi să ne ferim, când vorbim despre mişcarea sofistă, să ne imaginăm un corp de doctrine constituite. Dacă toţi sofiştii se înscriau pe această linie de repunere în discuţie a tradiţiei, existau între ei şi sensibile diferenţe care nu sunt de neglijat. Un loc aparte îi vom rezerva lui Protagoras din Abdera, unul dintre apropiaţii lui Pericle — s-a văzut, în dialogul care îi poartă numele, Platon îi menţionează printre autori pe cei doi fii ai marelui strateg —, a cărui gândire ne este ceva mai cunoscută pentru că Platon, care nutrea pentru el o oarecare stimă, nu l-a trecut în rândul

unor fantoşe cam ridicole, cum a făcut cu Hippias sau cu Gorgias. În *Protagoras,* el îi acordă o lungă povestire, o fabulă *(mythos)* prin care sofistul explică cum au ajuns oamenii să trăiască în societate după ce Hermes le-a oferit darul lui Zeus, înţelepciunea politică bazată pe respect şi pe dreptate. Apoi, înţelepciunea este cea care a permis această creaţie umană care este cetatea şi această învăţătură trebuie transmisă oamenilor pentru ca cetăţile să fie bine guvernate. Originalitatea gândirii lui Protagoras constă în faptul că pentru el orice om, oricare ar fi el, poate accede la această înţelepciune: *"Aşa că,* încheie Protagoras adresându-i-se lui Socrate, *concetăţenii tăi au dreptate să ţină seama de sfatul fierarului şi al pantofarului în materie politică şi să fie convinşi că virtutea se învaţă şi se dobândeşte, iată, Socrate, ceea ce este suficient demonstrat, dacă nu cumva am depăşit măsura." (Protagoras,* 324d). După cum se vede, Protagoras se înscria în linia dreaptă a gândirii democratice care admitea că oricine, oricât de umil ar fi, şi-a primit partea sa de har divin şi, prin urmare, şi această înţelepciune politică prin care se justifica suveranitatea numărului mare.

*

Într-un alt dialog al lui Platon, *Theaitetos,* Protagoras expunea principiul că nu există decât cunoaştere sensibilă şi, datorită acestui fapt, nu există adevăruri absolute, ci numai adevăruri relative, opinii *(doxai).* Ceea ce l-a dus la enunţarea acelor formule celebre pe care tradiţia i le pune pe seamă: *"Despre zei, eu nu ştiu dacă ei există sau nu, nici cu ce ar putea semăna, sunt numeroase obstacolele în calea unor asemenea cunoştinţe, mai ales lipsa de certitudine şi scurtimea vieţii umane",* dar mai ales: " *Omul este măsura tuturor lucrurilor, a existenţei celor ce*

*sunt şi a inexistenţei celor ce nu sunt",* formulări care trebuie înţelese într-un sens esenţial politic şi destinat să justifice concepţia relativităţii legilor umane.

Protagoras îşi întemeia această relativitate pe acea parte divină a oricărui om ca dar al lui Zeus. De aici, dacă în fiecare cetate legile erau fixate în funcţie de interesul tuturor, fiecare cetăţean, oricare ar fi opinia lui, nu trebuie, prin comportamentul său, să se orienteze împotriva voinţei comune exprimate prin lege. Or, alţi sofişti, plecând de la aceleaşi premise, ajungeau la cu totul alte concluzii. Pentru că nu există adevăr, ci doar opinie, orice opinie, cu condiţia să fie prezentată convingător, era justificată. Iar tehnica persuasiunii putea să permită, la limită, în acelaşi timp afirmarea unui lucru sau contrariul lui şi să împingă raţionamentul la absurd. Din punct de vedere politic, consecinţele acestui relativism erau şi mai grave, căci ele permiteau contestarea valorilor civice tradiţionale, justificau primatul forţei asupra legii în numele naturii. Acest lucru îl face Callikles în dialogul lui Platon *Gorgias*. După ce afirmase că " *că cel mai adesea, legea şi natura se opun una alteia",* el exclamă: *"După părerea mea, legile sunt făcute de cei slabi şi de cei numeroşi. Pentru ei şi în interesul lor le fac, distribuind elogiile şi blamurile; şi pentru a-i speria pe cei mai puternici, pe cei care îi domină, pentru a-i împiedica să obţină acest avantaj, spun că este ruşinos şi nedrept să pofteşti mai mult decât îţi este partea şi în asta constă nedreptatea, în dorinţa de a poseda mai mult decât ceilalţi; în ceea ce-i priveşte, îmi imaginez că se mulţumesc să fie pe picior de egalitate cu cei care valorează mai mult decât ei." (Gorgias.* 483b-c). Afirmarea relativităţii legilor ajunge astfel nu numai la repunerea în discuţie a tuturor valorilor, ci, mai

mult, în numele naturii, la negarea principiului egalităţii care este fundamentul însuşi al democraţiei. Callikles este fără îndoială un personaj imaginar. Dar spusele pe care i le pune pe seamă Platon erau chiar cele pe care le propagau sofiştii din a doua generaţie, precum atenianul Antiphon sau calcedonianul Thrasimac. De la cel dintâi ne-au rămas câteva fragmente ale operei sale *Despre adevăr,* dintre care acela care începe astfel: *"Este foarte folositor să ne comportăm corect — adică păzind legile — când există martori ai comportamentului nostru, dar când nu există riscul să fim descoperiţi, nu este nevoie să fim corecţi".* Pentru Antiphon, ca şi pentru Callikles, legile sunt convenţii stabilite de oameni pentru a regla raporturile dintre ei. Acestea pot fi deci transformate fără teamă de cei care nu iau parte la "contractul social" sau care nu-i acceptă termenii. Altfel se petrec lucrurile cu " *legile naturale ",* care nu pot fi transformate fără a viola ordinea naturii.

De la Thrasimac din Calcedonia nu cunoaştem —în afara unui fragment retoric — decât spusele pe care Platon le pune pe seama lui în Cartea I din *Republica.* Şi el afirmă că " *dreptatea nu este decât interesul celui mai puternic ",* iar din relativitatea legii-convenţie, trage concluzia că *"orice guvernare stabileşte legile în interesul ei, democraţia legilor democratice, monarhia legilor monarhice şi celelalte regimuri la fel; o dată aceste legi întocmite, ele proclamă că este drept pentru guvernaţi ceea ce constituie propriul lor interes; şi, dacă cineva îndrăzneşte să le încalce, ei îl pedepsesc ca violator al legii şi al justiţiei. Iată, admirabilul meu prieten, ce cred eu că este dreptatea în toate statele: interesul guvernului constituit".*

Din asemenea afirmaţii, putem înţelege importanţa învăţăturii sofiste în climatul tulbure al secolului al V-lea. Şi cum, prin bogăţia şi diversitatea opiniilor exprimate, învăţătura a putut contribui la alimentarea controverselor politice. Căci sofistica putea justifica la fel de bine — s-a văzut exemplul lui Protagoras — discursul democratic, ca şi pe cel al adversarilor regimului. Şi să reţinem că, printre sofişti, tradiţia îl număra şi pe atenianul Critias, unchiul lui Platon, dar şi unul din Cei Treizeci din anul 404, căruia îi datorăm un text extraordinar despre natura legilor şi originea zeilor, un text care depăşeşte cu mult tot ceea ce puteau afirma Callikles sau Thrasimac: *"Exista o epocă,* spune unul dintre protagoniştii tragediei sale intitulate *Sisif, în care viaţa oamenilor era haotică şi controlată de forţa brutală, ca aceea a animalelor sălbatice. Nu exista recompensă pentru cei buni, nici pedeapsă pentru cei răi. Apoi oamenii s-au gândit să impună anumite legi ca instrument de pedeapsă pentru ca doar justiţia să domnească şi să ţină în frâu violenţa. Dacă cineva greşea, era pedepsit. Dar cum legile nu pedepseau decât actele de violenţă la vedere, oamenii şi-au continuat crimele în secret. Cred că atunci un om decis şi cu vederi largi a sesizat necesitatea unui preventiv care ar avea efect chiar când medităm sau îndeplinim acte secrete. Aşa a fost introdusă ideea divinităţii, a unui zeu mereu activ şi viguros, ascultând şi văzând în spirit tot ceea ce fac şi spun oamenii. Aceasta a fost deci originea credinţei în zei, ca şi supunerea în faţa legilor."*

Anumite evenimente care s-au desfăşurat înainte de expediţia în Sicilia dovedesc că ideile lui Critias despre zei erau împărtăşite şi de anumiţi tineri aristocraţi atenieni, elevi ai sofiştilor. Înainte cu

câteva zile de plecarea flotei a avut loc mutilarea acelor busturi ale lui Hermes, borne de piatră pe care erau aşezate capetele zeului, plasate la răspântii şi în faţa caselor. Şi s-a descoperit, după mărturiile sclavilor supuşi la torturi, că în anumite case ateniene se desfăşurau parodii ale Misterelor Eleusine. S-a pronunţat numele lui Alcibiade şi s-a văzut care au fost consecinţele acestei afaceri pentru expediţia din Sicilia. În orice caz, emoţia pe care a stârnit-o la Atena stă mărturie că masa atenienilor rămânea ostilă faţă de asemenea speculaţii şi vedea în ele o atingere adusă religiei tradiţionale. Încă o dată trebuie să ne întoarcem la Aristofan, pentru a măsura decalajul între ceea ce erau realmente sofiştii şi modalitatea în care erau ei percepuţi de publicul atenian.

În comedia sa *Norii,* el aduce în scenă un bătrân atenian plin de datorii din pricina risipitorului său fiu care ducea viaţa uşoară a tineretului atenian. Bătrânul se hotărăşte să-l trimită pe tânăr să urmeze lecţiile înţelepţilor care se adunau în *"sala de meditaţie"* învecinată pentru a învăţa de la ei cum să scape de creditori: " *Există la ei,* spune bătrânul Strepsiade fiului său, *două raţionamente, unul slab ca atare şi unul puternic. Unul din cele două raţionamente, cel slab, învinge pledând cauzele nedrepte. Dacă mi-ai face plăcerea să înveţi acest raţionament, pe cel nedrept, din tot ceea ce am acum de plătit din pricina ta, din toate aceste datorii, nu voi mai plăti nici un bănuţ nimănui".* Fiul refuzând, Strepsiade însuşi se duce la *"sala de meditaţie"* a filozofilor ca să audă acolo că *"zeii sunt o monedă care nu are curs la noi".* Or, cel care se exprimă astfel este Socrate care, în comedia jucată în faţa poporului atenian adunat la teatru, apare astfel ca maestrul tuturor acestor sofişti care neagă existenţa zeilor, preferă raţionamentului drept pe cel nedrept şi în cele din urmă reuşesc să-l convingă pe tânărul Phidippide afirmând că, orice lege fiind relativă, ea poate fi

răsturnată fără teamă, omul fiind astfel liber să substituie legii prin care bătrânii sunt obligatoriu respectaţi o lege care să-i permită să-i bată.

*

Acum ne putem pune întrebări în legătură cu Socrate, încercând să înţelegem cum putea fi prezentat de Aristofan ca maestru al sofiştilor, iar de discipolii lui ca adversarul lor cel mai înverşunat.

## Socrate

Socrate este considerat unul din cei mai mari gânditori ai istoriei umane. Şi, totuşi, nu-l cunoaştem decât prin intermediul mărturiilor discipolilor săi, al legendei care s-a constituit în jurul său, precum şi al morţii sale eroice. Nu a lăsat nici o scriere, spre deosebire de un mare număr dintre contemporanii săi, şi îndeosebi de acei sofişti cu care, am văzut, opinia publică ateniană îl confunda. Învăţătura lui era esenţial orală şi el îşi elabora gândirea discutând cu discipolii săi în plimbări pe străzile Atenei. De aici se naşte dificultatea pentru istoric când încearcă să desluşească personalitatea filozofului şi, mai mult chiar, ideile sale.

### Martorii: Xenofon şi Platon

Dacă lăsăm deoparte şarja, voit îngroşată pentru a stârni râsul, prezentată de Aristofan în *Norii,* gândirea lui Socrate este expusă în opera celor doi discipoli ai săi, Xenofon şi Platon. Şi unul, şi celălalt sunt atenieni de familii bune. Originea lor

comună nu-i împiedică să fie însă profund diferiţi. Xenofon, fiul lui Grillos, din părţile Erchiei, s-a născut prin 428/7. El îşi face intrarea în viaţa politică chiar în momentul înfrângerii Atenei. Primele Cărţi ale *Helenicelor* sale, care acoperă istoria lumii greceşti din anul 410 până la bătălia de la Mantineea în 362, atestă că el se afla la Atena în anii care au urmat primei revoluţii oligarhice şi în timpul celei de-a doua. El nu-şi ascunde, de altfel, simpatiile pentru cei mai moderaţi dintre oligarhi şi îndeosebi pentru Theramenes, căruia el îi atribuie cuvintele menţionate mai sus despre aceia, hopliţi şi cavaleri, care ar trebui, numai ei, să participe la activitatea politică din care ar fi excluşi, drept urmare, săracii, cei care *"ar fi gata să vândă cetatea pentru o drahmă"*. Lui îi datorăm şi relatarea deosebit de pitorească a acelei şedinţe în cursul căreia, sub presiunea mulţimii, generalii învingători în bătălia din insulele Arginuses (407/6) au fost condamnaţi la moarte pentru că nu au salvat naufragiaţii de pe vasele scufundate. Se înţelege cu uşurinţă că simpatiile sale pentru oligarhia moderată şi admiraţia lui pentru Sparta l-au îndemnat să părăsească Atena. Poate şi spiritul de aventură l-a convins să urmeze armata mercenarilor greci angajaţi de fratele regelui perşilor, tânărul Cirus care voia să pună mâna pe putere. Afacerea s-a sfârşit prost pentru că armata lui Cirus a fost bătută de armata regelui, iar circumstanţele l-au adus pe Xenofon în postura de şef al mercenarilor greci la reîntoarcerea lor în Europa, povestită în *Anabasis.* Când s-a întors la Atena, a aflat de condamnarea şi moartea lui Socrate, al cărui discipol fidel fusese. Fără îndoială că atunci s-a exilat de bunăvoie sau în urma unei condamnări, plecând la Sparta, pe lângă regele Agesilas, al cărui prieten era, şi unde a primit de la spartani un domeniu în apropiere de Olimp. Acolo şi-a petrecut cei mai luminoşi ani ai vieţii sale, redactând amintirile despre Socrate, un fel de

catalog de anecdote pe care îl cunoaştem sub numele de *Memorabilia,* o *Apologie a lui Socrate,* relatând circumstanţele procesului, precum şi diverse opere tratând atât despre economia domestică *(Economia,* prezentată sub forma unui dialog cu Socrate), ca şi despre vânătoare, echitaţie, educaţie (spartană în *Republica lacedemonienilor,* persană în *Ciropedia)* etc.

Nu se ştie în ce condiţii s-a întors la Atena, unde şi-a petrecut ultimii ani ai vieţii. Unul din fiii săi a fost ucis în bătălia de la Mantineea în 362, iar ultima sa lucrare, *Venituri,* îl arată preocupat de sporirea veniturilor cetăţii în clipa în care, prin anul 356, dominaţia atenianã, un moment restabilită în Egeea, se clătina din nou.

Opera lui Xenofon este considerabilă, diversă, de un mare interes pentru istoricul lumii greceşti. Dar în privinţa lui Socrate nu ne aduce decât o mărturie superficială: anecdote în *Memorabilia,* reflecţii în *Economia* sau *Banchetul,* câteva informaţii privind procesul în *Apologie* şi această indicaţie preţioasă, dată incidental în cursul relatării despre afacerea generalilor din Arginuse, că în acest moment Socrate era *pritan,* adică făcea parte din cei cincizeci de membri ai Sfatului *(bule)* traşi la sorţi într-un an din acelaşi trib şi care a zecea parte din an prezidau şedinţele. Dacă este un observator scrupulos şi un scriitor clar şi alert, Xenofon nu este un mare gânditor. Iar Socrate apare în opera lui ca un om de bun-simţ, respectând zeii şi legile, criticând, fireşte, democraţia, nu lipsit de ironie, dar fără mare originalitate.

Evident, cu totul altfel apare Socrate în opera lui Platon. Asemenea lui Xenofon, Platon aparţinea înaltei societăţi ateniene, dar familia sa era de

origine mai nobilă. Totul îl destina unei strălucite cariere politice, dar, aşa cum mărturiseşte el însuşi într-o scrisoare a cărei autenticitate este admisă în general, spectacolul luptelor care sfâşiau cetatea sa, când el atinsese vârsta bărbăţiei (se născuse cu puţin timp înaintea lui Xenofon, prin anul 429), apoi condamnarea la moarte a lui Socrate l-au îndepărtat de activitatea politică. După 399, se pare că s-a exilat la Megara cu alţi discipoli ai lui Socrate, apoi a făcut ocolul lumii egeene, iar către 387 s-a dus în Sicilia, unde domnea pe atunci tiranul Dionysios. La întoarcere a fost capturat de piraţi, vândut ca sclav, apoi răscumpărat. Va locui de acum încolo la Atena, va preda lecţii în grădina consacrată eroului Akademos, de unde numele de Academie dat şcolii sale — până la moartea sa în anul 374. S-a mai întors de două ori la Siracuza, sperând ca, după moartea lui Dionysios, să-şi realizeze visul de a vedea o cetate guvernată de un filozof, mai întâi în persoana tânărului Dionysios al II-lea, apoi în cea a unchiului său, Dion.

Spre deosebire de opera lui Xenofon, cea a lui Platon este în întregime dominată de personajul lui Socrate, absent doar în ultima sa lucrare, *Legile.* Se mai poate spune că, în afară de *Apologie,* această operă se prezintă sub formă de dialoguri în care Socrate este principalul interlocutor şi cel care conduce jocurile, cel puţin în primele dialoguri şi în *Republica,* rolul său micşorându-se în dialogurile din ultima perioadă, unde nu mai este decât purtătorul de cuvânt al gândirii lui Platon, care îşi afirmă originalitatea în raport cu cea a maestrului său.

Socratele lui Platon este un personaj mult mai seducător şi mai complex decât cel al lui Xenofon. Mânuind ironia, el îşi conduce admirabil

interlocutorii acolo unde vrea el, făcând pe modestul şi pe ignorantul la început, pentru ca, prin întrebări savant gradate să-i aducă în situaţia de a se contrazice. Evident, este ispititor să credem că Socrate cel din *Criton, Phaidon* sau *Republica* este mai adevărat decât cel din *Memorabilia.* Dar nu se poate nega magia verbului platonician. Platon este un scriitor la fel de mare pe cât este de mare filozof. Şi nu întotdeauna este uşor să descifrăm ceea ce vine de la bătrânul lui maestru şi ce vine de la el. Aşadar, istoricul care vrea să afle cine era Socrate şi de ce atenienii l-au condamnat la moarte, trebuie să se ferească de seducţia exercitată de opera lui Platon şi, considerându-l autentic pe Socrate cel din primele dialoguri, să nu neglijeze ceea ce spune Xenofon despre anumite trăsături, la fel de reale, ale filozofului.

## Socrate omul

Socrate s-a născut prin anul 469 la Atena. Tatăl său, Sophroniskos, din ţinutul Alopekes, era un sculptor artizan destul de cunoscut. Mama sa, Phainarate era moaşă, provenită şi ea dintr-un mediu modest, căci o femeie din înalta societate n-ar fi practicat niciodată o asemenea meserie. În tinereţe, Socrate pare să fi fost instruit în meseria tatălui său pe care a abandonat-o însă foarte repede. În *Phaidon,* Platon îl pune să mărturisească cum că, la început, l-au preocupat fizica şi ştiinţele naturii şi că a crezut că va găsi răspuns în cărţile lui Anaxagoras din Clazomene, prietenul lui Pericle, la întrebările pe care şi le punea. Dar, decepţionat de aceste lecturi, s-a hotărât să cerceteze pe cont propriu şi s-a dedicat de atunci încolo filozofiei. Desigur, ne putem mira că un om de condiţie modestă putea trăi fără să muncească, cu atât mai mult cu cât ştim că se

însurase şi avusese câţiva fii cu Xantipa. Fireşte, în discursurile pe care i le pun pe seamă Xenofon şi Platon, el face dese aluzii la sărăcia lui. Şi mai ştim că, spre deosebire de sofişti, el nu lua bani pe lecţii. Cel mult accepta să ia masa la unul sau altul dintre discipoli, cinând în mijlocul prietenilor.

*

Dar mai ştim că a slujit ca hoplit în timpul războiului din Peloponez, unde a luat parte la bătăliile de la Potideea, Amphipolis şi Delion. Or, acest lucru presupunea capacitatea hoplită, adică apartenenţa la una dintre cele trei clase ale censului. Socrate nu era un thet, iar sărăcia de care se plângea era probabil destul de relativă şi nu avea sens decât comparată cu bogăţia tinerilor care îl înconjurau.

Fizic vorbind, era mic şi urât, dar şi din urîţenia lui îşi făcea o vanitate în măsura în care ea nu-l împiedica să fie căutat de tinerii cei mai frumoşi din Atena. Unul dintre ei, Alcibiade, îi face portretul în *Banchetul* lui Platon: *"Spun deci că semăna cu unul din acei sileni pe care-i vedem expuşi în atelierele sculptorilor de statui şi pe care artistul i-a reprezentat cu syrenge şi fluiere în mână (...) susţin de asemenea că semăna cu satirul Marsias" (Banchetul,* 215a-b). Dar acest silen, acest satir exercita asupra lor o seducţie incomparabilă: " *Când ascult vreun discurs al cuiva nu manifest nici un interes, dar când te aud pe tine sau pe un altul care îţi relatează discursurile, oricât de mediocru le-ar relata, toţi, femei, bărbaţi maturi, tineri, suntem emoţionaţi şi fermecaţi (Ibid.,* 215d).

*

În acelaşi dialog, Alcibiade insistă şi asupra curajului fizic al lui Socrate: *"În ceea ce priveşte lucrările războiului, el s-a arătat superior nu numai mie, ci şi tuturor celorlalţi. De exemplu, când pierdeam legătura cu aprovizionarea, cum se mai întâmplă în război, şi eram obligaţi să postim, nimeni nu suporta ca el privaţiunile (...) Când era vorba să îndure frigul — iernile sunt crunte în ţinutul acela (Potideea de nord din Grecia) — era uimitor; aşa se face că într-o zi în care gerul întrecuse orice măsură, pe când nimeni nu îndrăznea să pună piciorul afară sau să iasă din adăpost decât bine înfofolit, încălţat, cu picioarele înfăşurate în lânuri sau blănuri de miei, l-am văzut ieşind cu aceeaşi manta pe care o purta de obicei şi mergând cu picioarele goale pe gheaţă mai lesne decât alţii care ar fi fost încălţaţi" (Banchetul,* 219e-220ab). După bătălia de Delion, dezastruoasă pentru armata ateniană, Socrate, în mijlocul armatei în derută, a dat dovadă de acelaşi curaj. *"L-am văzut acolo, ca şi pe străzile Atenei, înaintând şi, după expresia ta, Aristofan, «umflându-se în pene şi privind în toate părţile», observându-şi cu răceală prietenii şi duşmanii, şi îţi puteai da seama, chiar de departe, că, dacă ai ataca un asemenea om, acesta s-ar apăra cu curaj. Aşa se îndepărta el fără să fie stingherit, el şi însoţitorul lui." (Ibid.,* 212b). Socrate avea pe atunci peste patruzeci şi cinci de ani.

Dar Socrate nu era curajos numai din punct de vedere fizic. De două ori a dat dovadă de un curaj civic exemplar. Prima oară a fost în cursul adunării care dezbătea bătălia de la Arginuse. Întâmplarea am evocat-o deja: flota ateniană reuşise, într-o ultimă tresărire, să se desprindă de încercuirea spartană. O parte din navele ateniene fuseseră însă scufundate, iar furtuna stârnită în timpul nopţii împiedicase salvarea naufragiaţilor. Întorşi la

Atena, ei au fost somaţi în faţa adunării să dea socoteală pentru neglijenţa lor. Xenofon, în *Helenicele,* ne-a lăsat o relatare în legătură cu şedinţa în cursul căreia strategii au fost acuzaţi şi de climatul exploziv care domnea în cetate. Un anume Callixenos depusese o moţiune prin care cerea moartea strategilor: "*Unii cerură punerea sub acuzaţie a lui Callixenos pentru că redactase o moţiune ilegală: era Euryptolemos, fiul lui Peisianax, urmat de alţii. In popor, unii îi aprobau, dar mulţimea începu să strige că era un lucru ruşinos să împiedici poporul să facă ce vrea el. Când Lyciscos propuse judecarea acestor oameni prin acelaşi scrutin care trebuia să decidă soarta strategilor, dacă nu se lepădau de acuzaţia lor, mulţimea îl sprijini din nou zgomotos, iar ei fură obligaţi să renunţe. Câţiva pritani refuzau să supună la vot această procedură de scrutin printr-un da sau nu, care era ilegală. Callixenos urcă din nou la tribună şi reluă împotriva lor aceeaşi acuzaţie, iar oamenii se apucară să strige că trebuia să fie judecaţi toţi cei care refuzau. Pritanii, îngroziţi, acceptară în unanimitate să supună la vot propunerea, în afară de Socrate, fiul lui Sophroniskos; acesta refuză să facă orice era în afara legii" (Helenicele,* I, 7, 12-15). În *Apologie,* cu privire la acelaşi incident, Platon îl pune pe Socrate să povestească: *"Dintre toţi pritanii, numai eu m-am împotrivit să călcaţi legea şi am votat împotrivă. Vorbitorii erau gata să mă acuze şi să mă trimită în judecată, în timp ce voi strigaţi şi-i întărâtaţi; eu am socotit că trebuie să înfrunt primejdia de dragul legii şi al dreptăţii, mai degrabă decât să vă ţin partea vouă, care voiaţi să daţi hotărâri nedrepte, numai pentru că m-aş fi temut de lanţuri sau de moarte". (Apologia,* 32bc).

Dar dacă nu ezita să se opună *demosului* când acesta era gata să încalce legea, nu ceda niciodată nici în faţa adversarilor. Şi a trebuit să dea din nou dovadă de curaj civic, de data aceasta în faţa Celor Treizeci. Să-l lăsăm pe el să vorbească: "*Când oligarhia veni la putere, Cei Treizeci, la rândul lor, mă chemară în tholos*[4]*, dându-mi ordin să-l aduc de la Salamina pe Leon Salaminianul pentru a fi ucis; căci ei dădeau adesea multor altora asemenea ordine pentru a asocia răspunderii lor câţi mai mulţi cetăţeni posibil. Şi în această circumstanţă am dat dovadă încă o dată, nu prin vorbe, ci prin faptele mele, că, dacă vorba nu vi se pare cam necioplită, propria moarte nu mă îngrijorează nici cât negru sub unghie şi că singura mea preocupare este de a nu face nimic nedrept sau nelegiuit. Astfel, această forţă, oricât de puternică era, nu m-a impresionat într-atât încât să mă aducă în stare să comit o nedreptate. Când am ieşit din tholos, ceilalţi patru plecară la Salamina pentru a-l aduce pe Leon, iar eu m-am dus acasă. Puteam plăti cu viaţa dacă această guvernare n-ar fi fost răsturnată la foarte puţin timp după aceea". (Apologia,* 32bc)

Astfel, oricare ar fi fost regimul, Socrate rămânea credincios lui însuşi şi convingerilor sale şi nu ezita să-i înfrunte pe cei ale căror ordine i se păreau nedrepte şi contrare legii. O asemenea atitudine ar fi putut avea consecinţe grave. Şi totuşi, nici în 407, în afacerea Arginuses, nici în 404, în momentul tiraniei Celor Treizeci, Socrate nu a fost hărţuit. Pentru a înţelege cum democraţia restaurată l-a condamnat la moarte, nu trebuie să ne mărginim la personalitatea omului public, a cetăţeanului respectuos faţă de lege, ci să vedem ce din învăţătura sa putea prezenta, în ochii unora, un pericol pentru cetate.

Învăţătura lui Socrate

În *Norii* lui Aristofan, Socrate este prezentat ca trăind în mijlocul discipolilor, într-o căsuţă, casa pe care Strepsides, la sfârşitul piesei o distruge dându-i foc. Or, din dialogurile lui Platon şi Xenofon apare, dimpotrivă, că Socrate îşi întreţinea discipolii şi pe toţi cei care voiau să-l asculte, nu în casa sa, ci în aer liber, îndeosebi în cele două gimnazii ale Academiei şi Liceului, ori pe malurile râului Ilissos, când nu se aflau pur şi simplu în agora sau pe străzile Atenei. Să-l ascultăm pe Xenofon: *"El a trăit întotdeauna la lumina zilei. Dimineaţa se plimba, se ducea în gimnazii; la ora când piaţa era în toi, putea fi văzut în agora, unde rămânea câte o zi în locul în care se putea întâlni multă lume, vorbind în majoritatea timpului cui voia să-l asculte." (Memorabilia,* 1,1,10). Plimbându-se pe malurile râului Ilissos îl întâlnise el pe tânărul Phedru şi, aşezaţi pe iarbă la umbra unui platan, vor vorbi despre iubire. Uneori discuţiile se desfăşurau într-o casă, aceea a bogatului Callias, unde se adunau în aceeaşi zi sofiştii Protagoras, Hippias şi Prodikos, cu care Socrate dorea să stea de vorbă, sau în casa siracuzanului Kephalos, de la Pireu, unde Socrate şi unii dintre prietenii lui zăboveau pentru a asista la procesiunea fidelilor zeiţei trace Bendis. Uneori, Socrate, în ciuda temperanţei lui bine cunoscute, accepta să asiste la unul din acele banchete în care se succedau băutura, spectacolele şi discuţiile savante. Un oarecare Aristodemos din Kydathenaion povesteşte cum l-a însoţit pe Socrate în casa poetului Agathon care luase premiul la un concurs de tragedie: "*M-am întâlnit cu Socrate, ieşind din baie şi încălţat cu sandale, ceea ce nu era deloc în obiceiul lui, şi l-am întrebat unde se duce atât de gătit. Mi-a răspuns: «Mă duc să cinez*

*la Agathon. N-am participat ieri la sărbătoarea pe care a dat-o în onoarea victoriei sale, căci mă temeam de mulţime. Dar am promis că vin a doua zi. Iată de ce m-am gătit: vreau să fiu frumos pentru că mă duc la un tânăr frumos. Dar, adăugă el, ai fi dispus să vii la cină fără să fii invitat?» La ordinele tale, i-am răspuns." (Banchetul, 174a).* În *Banchetul* lui Xenofon, Callias este cel care dă o serbare în cinstea tânărului Autolycos, care luase premiul la pancraţiu la Marile Panatheene, unde Socrate participa înconjurat de fidelii săi. Un dialog al lui Platon, *Charmides,* rezumă în câteva notaţii modul în care se angaja o discuţie între Socrate şi cei ce îl ascultau, în care el avea întotdeauna ultimul cuvânt: "*M-am întors, povesteşte Socrate, în ajun, pe seară, din armata de la Potideea şi, cum reveneam după o lungă absenţă, mi-a făcut plăcere să revăd locurile pe care le frecventam odinioară, între altele palestrele lui Taureas, din faţa sanctuarului regal. Am intrat şi am găsit acolo mulţi oameni, unii necunoscuţi, dar majoritatea cunoştinţe de ale mele. Văzându-mă intrând, fură surprinşi şi mă salutară din toate colţurile sălii. Chairephon, mereu exaltat, ţâşni dintre ceilalţi şi, alergând spre mine, mă prinse de mână şi-mi spuse: «O, Socrate, cum ai scăpat din bătălie?» Într-adevăr, cu puţin timp înaintea plecării, participasem la o bătălie, iar ştirea ajunsese la Atena. «Cum vezi», i-am răspuns. «Ni s-a spus aici, adăugă el, că bătălia a fost îngrozitoare şi că a costat viaţa multor oameni dintre cunoştinţele noastre». «Raportul este adevărat», i-am spus. «Ai luat parte la bătălie?» «Am luat». «Vino şi aşază-te aici, mă invită el, şi povesteşte-ne, pentru că nu avem încă informaţii exacte.» Mă luă de mână şi mă aşeză lângă Critias, fiul lui Callaischros. M-am aşezat deci salutându-l pe Critias şi pe ceilalţi; le-am dat ştiri din armată ca răspuns la întrebările cu care mă asaltau din toate părţile. Când ne-am săturat să*

*vorbim despre război, i-am întrebat la rândul meu despre ceea ce se întâmpla la Atena: cum stăteau lucrurile cu filozofia? dar prinde tineri era vreunul care să se distingă prin ştiinţă sau frumuseţe ori prin amândouă odată? " (Charmides,* 153cd).

Aceşti tineri cu care lui Socrate îi plăcea să se înconjoare şi pe care va fi acuzat că îi corupe, cine erau? Majoritatea numelor pe care dialogurile ni le fac cunoscute, când le putem identifica, sunt cele ale tinerilor atenieni din familii reputate prin bogăţie sau prin faptele de vitejie ale strămoşilor. Astfel, tânărul Charmides, care şi-a făcut intrarea în palestre imediat după ce Socrate a pus întrebarea despre tinerii frumoşi şi înţelepţi, aparţinea unei familii deosebit de renumite: *"Dinspre partea tatălui, îi zise Socrate, neamul vostru, cel al lui Critias, fiul lui Dropides, a fost, se ştie, celebrat de Anacreon, de Solon şi de mulţi alţi poeţi ca unul de frunte prin frumuseţe, virtute şi prin alte fericite înzestrări. Dinspre partea mamei tale, este la fel, căci Pyrilampos, unchiul tău, trecea drept unul dintre bărbaţii cei mai frumoşi şi mai de seamă de pe continent de câte ori se duce în solie, fie la Marele Rege, fie la alţii, în Asia, iar neamul lui, în ansamblu, nu-l întrece nimeni." (Charmides,* 157e-158a). Charmides avea o soră, Perictiona, care s-a căsătorit cu un anume Ariston, despre care se spunea că descinde din regele legendar Codros şi cu care a avut trei copii, toţi discipoli ai lui Socrate: Glaucon, Adimante şi... Platon, căruia îi datorăm aceste informaţii asupra familiei sale. Printre tinerii de familie nobilă care au urmat lecţiile lui Socrate trebuie să-l citărm pe Alcibiade, fiul bogatului Clinias. Adresându-i-se şi pregătindu-se să-i demonstreze inutilitatea ambiţiilor sale politice, Socrate îşi rezumă astfel argumentele: *"În sinea ta gândeşti că eşti foarte frumos şi falnic şi toată lumea poate*

*vedea că nu te înşeli; apoi, tu aparţii uneia dintre cele mai puternice familii din cetatea ta, cea mai mare din Grecia, având din partea tatălui mulţi prieteni şi rude de prim rang care te pot ajuta în caz de nevoie şi la fel de mulţi şi deloc mai prejos din partea mamei tale. Dar mai mult decât toate aceste avantaje pe care le-am enumerat, tu te bizui pe influenţa lui Pericle, fiul lui Xanthippos, pe care tatăl vostru vi l-a lăsat drept tutore, ţie şi fratelui tău, Pericle, care poate face ce vrea nu numai în acest oraş, ci în întreaga Grecie şi la multe popoare barbare. Aş adăuga că te numeri printre cei bogaţi, dar mi se pare că este un lucru de care eşti mai puţin mândru." (Primul Alcibiade,* 104a-c).

*

Ar fi totuşi fals să ni-l imaginăm pe Socrate înconjurat numai de tinerimea din elita Atenei. El avea alături de el prieteni credincioşi precum Criton, care l-a vegheat în ultimele momente, alături de care crescuse şi care, puţin versat în speculaţii filozofice, îi încredinţase pe fiul său Critobul; sau precum Chairephon, unul dintre admiratorii cei mai entuziaşti, prieten din copilărie şi el, exilat sub guvernarea Celor Treizeci ca *"prieten al poporului"* şi care, într-o zi când s-a dus la Delfi, a îndrăznit să întrebe oracolul dacă exista un om mai inteligent decât Socrate; ori ca Hermogenes, fratele lui Callias, un om sărac care i-a rămas credincios până în ultimele clipe. Printre fideli se aflau tinerii pentru care filozofia era preocuparea esenţială şi care, după moartea lui Socrate, îşi vor întemeia propria şcoală, precum socraticul Eschines, Antisthene şi, bineînţeles, Platon. În sfârşit, personalitatea lui Socrate atrăgea la Atena străinii dornici să stea de vorbă cu el: printre aceştia, Simmias şi Cebes din Teba, pe care îi regăsim în mai multe *Dialoguri,* Euclid şi

Terpsion din Megara, Aristipe, Cleombrotos, Phaidondes, toţi prezenţi în momentul în care Socrate a băut otrava.

Dar dacă acestea sunt nume pe care le întâlnim foarte des, mai sunt multe altele care aparţin unor persoane care, într-un moment sau altul, se întreţin cu Socrate. Nu numai celebrii sofişti pe care Platon îi pune în scenă, ca *Protagoras, Gorgias* sau *Hippias,* ci şi alţii mai obscuri şi mai ales acei oameni simpli cu care lui îi plăcea să stea de vorbă despre "arta" lor, pantofari, tâmplari, bijutieri, ceea ce îi va reproşa Critias când va deveni stăpânul Atenei în 404.

Ce îi putea comunica Socrate unui asemenea public atât de disparat? Fireşte că nu ceea ce predau sofiştii pe bani, arta de a vorbi bine, de a se apăra într-un proces sau cea mai bună metodă de a dobândi bogăţii. Dar nici despre ceea ce unii, precum Aristofan, lăsau să se înţeleagă că "*există un anumit Socrate, om ştiutor care speculează pe seama fenomenelor cereşti, cercetează ceea ce se petrece sub pământ şi care dintr-o cauză nedreaptă a făcut una dreaptă "* (Platon, *Apologia* 18b). Xenofon, în *Memorabilia,* face dreptate cu privire la această asimilare a lui Socrate cu "fizicienii": *"El nu discuta, ca alţii, nici despre natura universului şi nu cerceta să afle cum s-a născut ceea ce lumea numeşte lume, şi nici prin ce legi necesare se produc fiecare din fenomenele celeste; încerca chiar să demonstreze că e o nebunie să te ocupi de asemenea lucruri (...) pentru că cei care se fălesc vorbind savant nu sunt de acord unii cu alţii (...) unii cred că fiinţa este una, ceilalţi că este infinită ca număr; primii spun că totul se află într-o continuă mişcare, ceilalţi că nimic nu se mişcă; unii, că totul se naşte şi piere*

*(...) alţii că nimic nu se naşte şi nu piere (...). Iată ce spunea el despre cei care se amestecau în acest fel de speculaţii. Dimpotrivă, el nu vorbea niciodată decât despre lucrurile omeneşti. Examina ceea ce este credincios sau necredincios, ce este frumos sau ruşinos, ce este drept sau nedrept, ce este prudenţa sau nebunia, ce este curajul sau laşitatea, ce este statul şi omul de stat, ce este guvernul şi omul care are darul de a guverna şi toate celelalte lucruri a căror cunoaştere îi făcea pe oameni, după părerea lui, urâţi sau frumoşi, iar cei care le ignorau meritau pe drept cuvânt numele de sclav." (Memorabilia,* 1,1, 11-16).

Socrate nu era deci nici sofist, nici fizician. El se voia doar un înţelept. *"Reputaţia care mi se pune pe seamă,* îl pune Platon să spună în *Apologie, nu vine din altceva decât dintr-o anumită înţelepciune care se află în mine "* (20d). Această înţelepciune a confirmat-o şi oracolul din Delfi în răspunsul lui către Chairephon. Dar cele două surse diferă asupra conţinutului. Pentru Xenofon, această înţelepciune era esenţial pragmatică şi utilitară: *"Spunea, de exemplu, că trebuie să studiem geometria până vom fi capabili, la nevoie, să măsurăm exact o parcelă de pământ pentru a o lua sau a o da cu suprafaţa ei exactă, pentru a o împărţi sau pentru a-i face planul. Dar aceasta, spunea el, este atât de uşor de învăţat încât, măsurând cu pasul, putem cunoaşte întinderea unui teren şi reţine metoda de măsurare. Dar dezaproba studiul geometriei împins până la problemele cel mai dificil de rezolvat; căci el spunea că nu vede unde este folosul... " (Memorabilia,* IV,7, 2-3). Şi tot aşa în privinţa astronomiei şi a studiului fenomenelor celeste, din care nu trebuia reţinut decât ceea ce putea fi util călătorului, soldatului sau vânătorului.

Socrate îl sfătuia pe prietenul său Aristarchos, preocupat de obligaţia de a hrăni un mare număr de femei din familia lui, să le pună la prelucrarea lânii, câştigând necesarul prin vinderea produsului muncii lor; pe bătrânul Eutheros, ca să-şi asigure zilele bătrâne, îl sfătuia să intre ca intendent în slujba unui om bogat. Nu trebuie să ne îndoim de realitatea personajului pe care Xenofon îl pune în scenă în *Memorabilia* sau în *Economie.* Dar acest Socrate nu i-ar fi putut nelinişti pe guvernatorii cetăţii. În timp ce, acelaşi Socrate, descoperind că aceia care se pretindeau savanţi nu erau deloc şi că propria lui înţelepciune consta în a şti că nu ştie nimic, străduindu-se, pe deasupra, să o demonstreze concetăţenilor săi, reprezenta un real pericol. Acest Socrate punând întrebări este mai mult Socratele lui Platon decât cel al lui Xenofon. "*Aceste cercetări,* spune Socrate în *Apologia* lui Platon, *au ridicat împotriva mea atâta ură, amarnică şi de temut, din această ură s-au născut atâtea calomnii şi reputaţia de înţelept care s-a răspândit despre mine; căci cei care mă ascultă îşi imaginează întotdeauna că eu cunosc lucrurile asupra cărora demasc ignoranţa celorlalţi. Dar există multe şanse, judecători, ca zeul să fie realmente un înţelept şi ca prin acest oracol [cel dezvăluit lui Chairephon] el să vrea doar să spună că înţelepciunea umană nu este cine ştie ce sau chiar că ea nu înseamnă nimic. Şi, dacă l-a numit pe Socrate, se pare că nu s-a folosit de numele meu decât pentru a da un exemplu. E ca şi cum ar fi spus: «Cel mai înţelept dintre voi, oamenii, este cel care a recunoscut ca Socrate că înţelepciunea lui nu este nimic». Iată de ce şi astăzi încă mă duc pretutindeni, cercetând şi întrebând pe toţi acei cetăţeni sau străini care îmi par a fi înţelepţi; şi când descopăr că nu sunt, mă fac trimisul zeului pentru a le demonstra că nu sunt înţelepţi." (Apologia,* 23ab).

În acest scop, Socrate folosea o metodă, *maieutica,* artă pe care o învăţase de la mama lui, moaşa. Plecând de la un răspuns aparent simplu pe care îl dădea un interlocutor uneia sau alteia din întrebările fundamentale care îl preocupau, el descompunea elementele pentru a-l aduce în final pe cel care era foarte sigur de ştiinţa lui să-şi recunoască slăbiciunile. Aşa procedează, de exemplu, în *Gorgias* cu alunecosul Callikles. Acesta luase cuvântul după ce constatase că infailibilul Gorgias mai întâi, apoi tânărul Polos fuseseră constrânşi să se contrazică şi să-l aprobe pe Socrate. Pe el nu-l puteai convinge, el continua să afirme că e mai bine să faci nedreptăţi decât să le suporţi. Şi totuşi, la sfârşitul unui dialog subtil, a fost rândul lui să exclame: *"Nu ştiu cum poţi, Socrate, să întorci toate raţionamentele cu susul în jos ".* Va trebui până la urmă, prin acele "cu siguranţă", "fireşte", "se pare că", să conceadă că remarcele lui Socrate sunt irefutabile. Aşa se justifică formula pe care Platon, în *Phaidon,* o pune pe seama lui Socrate: *"Dacă se pun bine întrebările oamenilor, aceştia descoperă ei singuri adevărul asupra fiecărui lucru" (Phaidon,73a).*

În acelaşi timp însă, prin aceste nesfârşite întrebări, Socrate îi făcea pe interlocutorii săi să se cunoască mai bine. Este ceea ce constată Nikias, celebrul strateg, în dialogul intitulat *Lahes: " Orice om vine în contact cu Socrate şi se apropie de el pentru a-i vorbi, oricare ar fi subiectul pe care l-ar aborda, se trezeşte fără greş adus prin întorsătura discuţiei să facă mărturisiri despre el însuşi, despre genul lui de viaţă actuală şi din trecut şi, o dată ajuns aici, poate fi sigur că Socrate nu-i va mai da drumul până nu va analiza profund şi cu înţelepciune tot ceea ce îşi spuseseră. In ceea ce mă priveşte, eu sunt obişnuit cu acest fel de a fi al*

*lui şi văd că, vorbind cu el, trebuie să treci neapărat şi prin asta, iar eu nu mă las mai prejos niciodată, sunt sigur. Îmi place, într-adevăr, să mă apropii de el, Lysimac, şi nu găsesc că e deloc rău ca atenţia noastră să se îndrepte spre răul pe care l-am făcut sau pe care îl mai facem încă. Consider, dimpotrivă, că devenim mai prevăzători pentru viitor dacă nu ne ferim de această probă şi dacă vrem şi judecăm că este de folos, urmând expresia lui Solon, să înveţi atât timp cât eşti în viaţă, în loc să crezi că înţelepciunea va veni cu vârsta " (Lahes,* 187e-188b). '

Socrate nu era numai un cercetător, era deci şi un "născător" de suflete. Filozofia sa era mai întâi o morală. Şi dacă punctul de plecare al reflecţiei sale — acela că este singurul care ştie că "nu ştie nimic", — ar putea părea că se întâlneşte cu critica negativă a sofiştilor, morala lui Socrate, în schimb, avea un conţinut pozitiv: în orice ocazie, în orice împrejurare să te abţii de a comite nedreptăţi şi să te gândeşti să-ţi pregăteşti sufletul pentru virtute, rezistând la tot ceea ce apare de dorit, dar nu este în realitate decât iluzie. *"Nu am alt scop,* spune el în *Apologie, mergând pe străzi, decât să vă conving, tineri şi bătrâni, că nu trebuie să se acorde prioritate trupului sau bogăţiilor, ci să se ocupe cel puţin cu tot atâta ardoare de perfecţionarea sufletului. Vă repet, nu bogăţiile aduc virtutea, din virtute provin bogăţiile şi toate celelalte bunuri, fie pentru cetate, fie pentru fiecare om în parte" (Apologia* 30a). Dar Socrate nu se mărginea să predice această morală, ci voia să-şi constrângă concetăţenii să o adopte: *"Eu sunt tăunul care nu oboseşte să vă trezească în fiecare dimineaţă, să vă sfătuiască, să vă mustre pe fiecare şi pe care îl veţi găsi pretutindeni aşezat lângă voi" (Apologia,* 31a). Începem deja să întrezărim cum putea deveni stingheritor. Şi

stingheritor cu atât mai mult cu cât, punând întrebări fiecăruia despre problemele proprii, se abţinea în schimb să participe activ la viaţa cetăţii: "*Poate părea ciudat că merg pe străzi, dând sfaturi fiecăruia şi amestecându-mă în treburile celorlalţi, dar nu îndrăznesc să apar în adunările voastre şi să dau sfaturi cetăţii (...) Să ştiţi, atenieni, dacă din tinereţea mea m-aş fi amestecat în afacerile publice, aş fi fost mort de atunci şi n-aş mai fi putut fi de folos cu nimic nici vouă, nici mie însumi. Şi nu vă supăraţi pe mine dacă vă spun adevărul: nimeni nu-şi poate salva viaţa dacă vi se opune curajos vouă sau oricărei adunări populare şi dacă vrea să împiedice comiterea multor nedreptăţi şi nelegiuiri în cetate." (Apologia,* 31c-e).

Aceste cuvinte ale lui Platon puse pe seama maestrului său ne incită să formulăm o chestiune susceptibilă să ne ajute să înţelegem procesul şi condamnarea lui Socrate: ce gândea filozoful despre democraţia ateniană?

## Socrate și critica democrației

Trebuie mai întâi să ne lepădăm de o prejudecată. Este evident că nu cunoaştem gândirea lui Socrate decât prin scrierile lui Platon şi Xenofon care, şi unul, şi altul, au fost adversari ai democraţiei ateniene. Câtă parte îi revine lui Socrate din această ostilitate, nu avem nici un mijloc să aflăm. Cel mult, anumite critici formulate împotriva regimului politic atenian se înscriu în logica principiilor apărate de Socrate. Trebuie să privim deci mai de aproape.

Şi să acordăm întâietate unui text care este una din paginile cele mai remarcabile de filozofie politică scrise vreodată: celebra Prosopopee a legilor din *Criton.* Desigur, este vorba de un text scris şi gândit de Platon. Dar nu ne putem îndoi că el este aici fidel gândirii maestrului său. Contextul se cunoaşte: Socrate vede venind la închisoare pe vechiul său prieten Criton, foarte tulburat pentru că întoarcerea galerei sacre anunţa moartea iminentă a filozofului. Aşa că îl imploră să asculte sfaturile prietenilor săi şi să fugă înainte de decizia fatală. Socrate refuză şi, pentru a-l convinge pe prietenul său, îşi imaginează că legile cetăţii se înalţă în faţa lui pentru a-i aminti angajamentele pe care şi le-a luat faţă de ea. Fugind, Socrate s-ar opune cetăţii şi ar distruge-o, nerespectându-i judecata. Or, cetatea şi legile care o guvernează trebuie respectate la fel ca cele care îţi ordonează viaţa: "*Care este deci înţelepciunea ta dacă nu ştii că patria este mai preţioasă, mai respectabilă, mai sacră decât o mamă, decât un tată şi decât toţi strămoşii, şi că ea deţine cel mai înalt rang înaintea zeilor şi a oamenilor cu bun-simţ; că trebuie să dai dovadă de şi mai multă veneraţie, supunere şi respect decât unui tată atunci când este mânioasă şi, în acest caz, sau să o faci să se răzgândească prin convingere sau să te supui ordinelor ei, suferind în tăcere, lăsându-te lovit, înlănţuit sau dus la război pentru a fi rănit sau ucis; că toate acestea trebuie făcute pentru că justiţia o cere; că nu trebuie să cedezi, nici să dai înapoi şi nici să-ţi părăseşti postul, ci că la război, la tribunal şi peste tot trebuie să faci ceea ce-ţi ordonă cetatea şi patria." (Criton,* 51ab). Atena este un pământ al libertăţii. Ea nu constrânge pe nimeni să accepte regimul său politic şi nici legile care îl susţin: *"Dar oricare dintre voi a ales să rămână aici, unde vede în ce fel facem noi dreptate şi cum administrăm celelalte afaceri publice, noi considerăm că acela s-a angajat de fapt să se supună comenzilor noastre şi,*

*dacă nu ne ascultă, el este de trei ori vinovat, mai întâi pentru că nu ne ascultă pe noi, cei care i-am dat viaţă, apoi pentru că se ridică împotriva noastră, a celor care l-am crescut, în sfârşit, pentru că angajându-se să se supună, el nu ne ascultă şi nici nu încearcă să ne convingă dacă facem ceva care nu este bine şi, cu toate că îl lăsăm să aleagă între a ne convinge sau a se supune, nu face nici una nici alta." (Criton,* 51e-52a). Or, Socrate a ales să locuiască şi să trăiască la Atena. Aici a avut copii. Nu a preferat exilul în una din acele cetăţi ale căror legi ne place să le lăudăm, Sparta sau Creta. El a semnat deci cu cetatea un fel de contract. Fugind, ar fi violat termenii acestui contract, ar fi comis o nedreptate: *"Dacă faci ceea ce ţi se propune, este evident că în această lume purtarea ta nu va fi nici mai bună, nici mai dreaptă, nici mai sfântă, nici pentru tine, nici pentru ai tăi (...) Dimpotrivă, dacă evadezi, după ce atât de jalnic ai răspuns unei nedreptăţi printr-o altă nedreptate, la rău cu rău, după ce ai violat acordurile şi contractele care te legau de noi, după ce ai făcut rău celor cărora trebuia să le faci cel mai puţin, ţie, prietenilor, patriei tale şi nouă, vom fi supăraţi pe tine toată viaţa şi dincolo, surorile noastre, legile din Hades, nu te vor primi cu bunăvoinţă ştiind că ai încercat să ne distrugi în măsura în care acest lucru depindea de tine." (Criton,* 54bc).

Astfel, Socrate nu punea în discuţie regimul cetăţii în care se născuse, unde îşi întemeiase o familie şi ale cărei legi le acceptase. Dar dacă nu era un adversar al democraţiei ca atare, chiar dacă putea trece, după spusele lui Xenofon, drept *"un prieten al demosului" (Memorabilia,* 1,2,60), el emite, în schimb, serioase critici cu privire la funcţionarea reală a instituţiilor democratice. În acelaşi dialog, din *Criton,* unde el îşi afirmă

fidelitatea faţă de legile cetăţii, pune sub semnul întrebării capacitatea mulţimii, de fapt a *demosului* adunat, să judece binele, frumosul şi dreptatea. În *Memorabilia,* Xenofon relatează o discuţie pe care Socrate ar fi avut-o cu Charmides pentru a-l ajuta să-şi învingă timiditatea şi să înfrunte fără teamă adunarea poporului: " *Vreau să te fac să vezi că tu, care nu ai ruşine în faţa celor mai înţelepţi, nu te temi de cei mai puternici, te fâstâceşti când iei cuvântul în faţa celor mai slabi şi mai proşti. Cine sunt de fapt oamenii care te intimidează? Piuarii, pantofarii, tâmplarii, fierarii, agricultorii, negustorii, traficanţii din piaţă, care nu se gândesc decât să vândă scump ceea ce au cumpărat ieftin; căci aceştia sunt oamenii care alcătuiesc adunarea poporului." (Memorabilia,* III, 7,5-6). În altă parte, în *Memorabilia,* ca şi în *Economie,* Xenofon pune pe seama lui Socrate tradiţionalele cuvinte dispreţuitoare cu privire la meşteri. Dar am văzut în alte părţi că lui Socrate îi plăcea să se întreţină asupra meseriilor. Pur şi simplu, el considera că priceperea într-o meserie, într-o tehnică nu implică şi priceperea politică. Dar această pricepere el nu o acorda nici adversarilor democraţiei, celor bogaţi şi nobili, şi, curios, nici măcar tinerilor din cele mai nobile familii ateniene cărora le plăcea să stea în preajma lui. Este suficient să citim *Primul Alcibiade,* unde Socrate demonstrează strălucitului său discipol că tot ceea ce a învăţat nu-i va fi de nici un ajutor când atenienii vor delibera cu privire la construcţiile publice, marină sau un punct al unei divinaţii, toate chestiuni din care el nu pricepe nimic şi că, dacă nu este capabil să distingă ceea ce este just de ceea ce este injust, nu are dreptul să pretindă să-i sfătuiască pe alţii. Şi Socrate conchide, reproşându-i lui Alcibiade convingerea că ştie ceea ce de fapt nu ştie: *"Iată de ce te arunci în politică, înainte de a te instrui. Şi nu eşti singurul în acest caz: aşa stau lucrurile cu cei mai mulţi dintre aceia care se amestecă în afacerile*

*cetăţii, cu excepţia câtorva şi poate a tutorelui tău, Pericle" (Primul Alcibiade,* 118b). Dar acelaşi Pericle este acuzat că nu a ştiut să-şi crească copiii virtuoşi şi inteligenţi. Nici în *Gorgias* nu cruţă nume ilustre din istoria Atenei. Lăsând deoparte cazul lui Pericle, Socrate cel din *Primul Alcibiade* se înscria într-un curent de gândire, exprimat îndeosebi de Tucidide, care data începutul declinului cetăţii la apariţia pe scena politică, după moartea marelui strateg, a acestor "oameni noi", proveniţi din medii artizanale şi care, măgulind poporul, îl atrăgeau în aventuri periculoase. Cleon, am văzut, era chiar acest tip de demagog, de politician fără scrupule pe care împrejurările războiului peloponeziac îl propulsaseră. În schimb, Socrate cel din *Gorgias* refuza să vadă vreo diferenţă între noii şi vechii politicieni. Pericles "*i-a făcut pe atenieni leneşi, vorbăreţi şi lacomi de bani, stabilind, primul, un salariu pentru funcţiile publice." (Gorgias,* 515e). Cei care îl precedaseră la cârma cetăţii, Temistocle, Cimon, Miltiade, nu valorau nici ei mai mult. Fireşte, " *în privinţa corăbiilor, a zidurilor, a arsenalelor şi a multor altor lucruri de acest gen (...) ei s-au dovedit mult mai abili în a le procura decât cei de astăzi" (Ibid.,* 517c). Dar au fost incapabili să-i facă pe cetăţeni mai buni decât sunt, dovadă că atenienii l-au condamnat pe Pericle spre sfârşitul vieţii, i-au ostracizat pe Cimon şi Temistocle, i-au aplicat lui Miltiade o amendă pe care acesta nu a putut să o plătească şi din pricina căreia a murit în închisoare. Socrate îl punea astfel pe interlocutorul său în faţa unor contradicţii care constituiau unul din secretele demonstraţiilor sale. Dacă Miltiade, Cimon, Temistocle, Pericle ar fi fost buni politicieni, ei i-ar fi făcut pe atenieni mai buni. Dar cum se explică atunci că atenienii deveniţi oameni drepţi şi-au condamnat pe nedrept guvernanţii? Trebuie deci să admitem că ei nu erau demni să conducă cetatea pe căile dreptăţii.

Această concepţie a politicului este evident una platoniciană. Ea îl evocă pe filozoful-rege din *Republica* despre care credem că a fost scrisă la puţin timp după *Gorgias.* Adică ideile exprimate aici de Socrate nu i-ar aparţine, el nefiind decât purtătorul de cuvânt al lui Platon? În *Memorabilia* (111,6), Xenofon relatează o discuţie nu lipsită de interes între Socrate şi Glaucon, fratele lui Platon. Tânărul visează să facă o carieră politică la Atena. Cum, spune în esenţă Socrate, se gândeşte Glaucon să facă bine cetăţii, când nu ştie nimic nici despre veniturile, nici despre cheltuielile sale, nimic despre forţele militare de care dispune, despre exploatarea minelor din Laurion, despre problemele privitoare la aprovizionarea cu grâu a cetăţii. Astfel, în timp ce Socrate cel din *Gorgias* definea omul politic după criteriile lui Platon, adică mai întâi cunoaşterea frumosului, binelui şi dreptăţii, Socrate din *Memorabilia* dă dovadă de un simţ al concretului şi al realităţilor economice pe care numai unul dintre scriitorii primei jumătăţi a secolului al IV-lea le cunoştea: Xenofon. Se vede de aici cât de greu este să ne facem o idee precisă despre ce gândea Socrate cu privire la democraţia atenian şi guvernanţii ei. Dar există între Socratele lui Platon şi cel al lui Xenofon o convergenţă asupra unui singur punct: omul politic nu se poate improviza. Socrate cel din *Memorabilia* va remarca: *"Mă întreb de ce aceia care vor să cânte la chitară sau la fluier, sau să călărească, sau să dobândească un alt talent asemănător, muncesc neostenit să devină maeştri în arta care este obiectul dorinţelor lor, şi nu singuri, ci sub atenta supraveghere a celor mai reputaţi profesori, fac şi îndură totul pentru a le obţine aprecierea în ceea ce fac, ca şi cum nu ar mai avea alte mijloace de a deveni artişti de seamă, în timp ce printre cei care vor să devină*

*buni oratori şi buni politicieni sunt unii care cred că pot atinge acest scop fără pregătire, fără studii, prin efectul hazardului" (Memorabilia,* IV,2,6). Suntem aici foarte aproape de ideile exprimate de Socrate în *Primul Alcibiade.* Dar şi aici, Socratele lui Xenofon se deosebeşte de cel al lui Platon prin simţul concretului şi al utilului, şi, dacă menţionează acel "*Cunoaşte-te pe tine însuţi"* al zeului de la Delfi, o face numai pentru a conchide că " *cei care se cunosc pe sine ştiu ce le este de folos şi discern ceea ce pot sau nu pot face şi, făcând ceea ce ştiu, ei îşi procură ceea ce au nevoie şi duc o viaţă prosperă, şi abţinându-se să facă ceea ce nu ştiu, evită erorile şi scapă de o soartă potrivnică. " (Memorabilia,* 2, 26).

Nu vom şti niciodată cine, dintre Platon şi Xenofon, a transmis cel mai fidel ideile maestrului său cu privire la politica ateniană. Dar, fie că o face în numele unui ideal înalt sau al unei morale mai utilitariste, şi unul şi celălalt Socrate apar în egală măsură critici la adresa regimului democratic, prin faptul că nu cer celor care guvernează cetatea nici o competenţă deosebită, nici o formaţie în această "artă" care era politica.

Criticile formulate de Socrate nu părăseau totuşi cercul intimilor săi. Am văzut mai sus că s-a abţinut toată viaţa să ia cuvântul în adunările populare. Achitându-se conştiincios de datoriile lui de cetăţean, el nu şi-a exprimat sentimentele decât de două ori — în timpul procesului Arginuse unde, singurul dintre pritani, a refuzat să se supună la vot o propunere ilegală, şi a doua oară în timpul guvernării Celor Treizeci, neacceptând să-i însoţească pe oamenii însărcinaţi să-l aresteze arbitrar pe Leon din Salamina. De două ori a refuzat să comită un act pe care îl socotea nedrept,

dar acest lucru l-a făcut pentru că era direct implicat. *Demosul* nu ştia deci ce gândea Socrate despre oamenii politici de altădată şi nici despre cei care conduceau cetatea în vremea lui. Ceea ce ignorau, în schimb, pentru că Socrate îşi instruia discipolii în aer liber, era personalitatea unora dintre cei care îl înconjurau. S-a subliniat mai sus diversitatea de origine a elevilor filozofului. Unii dintre ei erau oameni cunoscuţi, care aveau să joace un rol important în evenimentele ultimilor ani ai secolului, şi mai ales în timpul revoluţiilor oligarhice din 411 şi 404: Alcibiade, firește, ai cărui adversari la Atena erau numeroşi şi care, chiar după moartea sa în exil, continuau să suscite dezbateri înverşunate; Critias, care fusese şeful Celor Treizeci în 404 şi se evidenţiase prin acte de o ferocitate nemăsurată; Charmides, care a făcut parte din Cei Zece care, la începutul tiraniei, înainte ca Thrasybules să pună stăpânire pe el, controlau Pireul, şi încă alţii, faţă de care modestul Chairephon, rămas fidel democraţilor, făcea figură de excepţie. Firește, Socrate nu era răspunzător pentru părerile oamenilor care îi fuseseră discipoli într-un moment sau altul al vieţii lor. Dar aceste relaţii nu pot fi ignorate.

*

Pentru a desăvârşi acest portret al lui Socrate în ultimii ani ai vieţii nu ne mai rămâne decât să ne întrebăm asupra sentimentelor pe care le-a nutrit el pentru Sparta. S-a văzut că în ultimele decenii ale secolului al V-lea a început să-şi facă loc la Atena ceea un istoric a numit *"mirajul spartan"*. A contribuit Socrate la elaborarea acestui miraj, a fost interesat? Aici trebuie să ne întoarcem din nou spre Platon şi Xenofon. Nu trebuie demonstrată laconofilia nici a unuia, nici a celuilalt. Firește, Platon îşi va exprima câteva rezerve cu privire la anumite aspecte ale educaţiei spartane, iar

Xenofon, în *Republica lacedemonienilor,* ştie că Sparta din vremea lui nu mai era Sparta "lui Lycurg", legislatorul legendar căruia i se atribuiau legile care guvernau cetatea. Dar Sparta rămâne şi pentru unul, şi pentru celălalt un model la care ei nu încetează să se refere. Or, şi unul, şi celălalt declară că le-a insuflat această admiraţie maestrul lor. În *Memorabilia,* relatând o discuţie pe care ar fi avut-o Socrate cu Pericle cel tânăr, fiul marelui strateg, Xenofon pune pe seama lui Socrate următoarele cuvinte: " *Când vor începe atenienii cu adevărat, imitându-i pe lacedemonieni, să respecte bătrâneţea, ei care, începând cu propriii părinţi îi dispreţuiesc pe bătrâni? Când îşi vor exersa trupul cum fac cei din Sparta, ei, care nu numai că nu se ostenesc să-i dea vigoare, dar mai şi râd de cei care o fac? Când vor asculta, ca în Sparta, de magistraţii lor, ei, care îşi fac un punct de onoare din a-i dispreţui? Când vor trăi în înţelegere, ca în Sparta, ei, care în loc să se întrajute, încearcă să-şi facă rău unul altuia, mai geloşi unii pe alţii decât străinii? " (Memorabilia,* III, 5,15-16). Referinţele la model sunt nenumărate în dialogurile lui Platon. Să reţinem doar acest scurt pasaj din Prosopopeea Legilor din *Criton,* în care legile Atenei îi spun lui Socrate: *"Nu ai preferat nici Lacedemonia, nici Creta, ale cărei legi bune le lauzi în fiecare clipă "* (52e). Or, dacă există un text despre care putem considera că exprimă ideile adevăratului Socrate, acela este textul în care el îşi exprimă fidelitatea faţă de cetatea părinţilor săi. Socrate credea deci despre Sparta că era o cetate mai bine guvernată decât multe alte cetăţi greceşti. Dar se vede bine cum o asemenea părere, în clipa în care poporul atenian abia ieşea dintr-un lung război cu lacedemonienii, putea suscita bănuielile atenienilor. Discursurile oratorului Lysias, care pentru majoritatea istoricilor datează din deceniul care a urmat restauraţiei democraţiei, dovedesc că înverşunările

nu se stinseseră şi că, în ciuda amnistiei, sentimentele faţă de cei care, cu ajutorul lacedemonienilor, răsturnaseră democraţia rămâneau la fel de vii şi ostile în masa *demosului.* Putem acum admite cu destulă uşurinţă că neîncrederea care subzista faţă de toţi cei bănuiţi a fi fost favorabili Spartei s-a putut raporta la un om ca Socrate, care dăduse totuşi dovadă de curaj refuzând să-i asculte pe Cei Treizeci, dar care nu precupeţea criticile împotriva regimului şi ale cărui prietenii puteau părea periculoase.

Şi, totuşi, nu ca prieten al oligarhilor sau admirator al Spartei a fost târât Socrate în faţa judecătorilor Atenei. Oricare ar fi fost arierplanul politic real al procesului său, acuzatorii au invocat împotriva lui alte motive.

## Procesul

În anul 399 Socrate a fost acuzat de Meletos, Anitos şi Licon *"că nu recunoaşte zeii cetăţii, că încearcă să introducă noi divinităţi şi să corupă tineretul"* (Xenofon, *Apologia,* 10). Înainte de a ne pune întrebări cu privire la aceste reproşuri şi fundamentul lor, este important să precizăm ce era pe atunci sistemul judiciar şi cum îşi exercita el funcţia la Atena.

### Justiţia la Atena

Sistemul judiciar atenian era unul din piesele grele ale constituţiei democratice. Tradiţia îi atribuie lui Solon iniţierea acestuia. Într-adevăr, în vremurile vechi, regele era cel care dispunea de

puterea de justiţie. Fragmentarea autorităţii regale între trei, apoi între nouă arhonţi, aşa cum relatează Aristotel, a antrenat în acelaşi timp şi fragmentarea puterii judiciare pe care şi-o împărţeau arhonţii aleşi anual şi consiliul format din arhonţii eliberaţi de sarcină care locuiau pe colina Areopagului. Redactarea unui cod de legi de către Dracon, la sfârşitul secolului al VII-lea, dădea o primă definiţie a delictelor şi a pedepselor pentru omucidere. Foarte grava criză pe care a cunoscut-o Atena la începutul secolului al VI-lea l-a obligat pe Solon ca, o dată cu soluţia la criza agrară şi a consecinţelor acesteia, să doteze cetatea cu un ansamblu de legi " *asemănătoare pentru cei buni şi pentru cei răi, fixând pentru fiecare o dreaptă justiţie ",* cum i-a plăcut lui însuşi să spună într-unul din poemele sale. Să fi creat el atunci şi un tribunal popular, cum ne lasă să înţelegem Aristotel care spune că, pentru a da mai multă forţă poporului, el a instituit dreptul de apel la tribunale? Este greu să ne pronunţăm asupra acestui punct. În general, istoricii sunt de acord că arhonţii şi Areopagul au mai păstrat mult timp, chiar până la începutul secolului al V-lea, cunoaşterea delictelor şi puterea de judecată. În acest moment, într-adevăr, se formează *Heliaie,* tribunalul popular alcătuit din şase mii de judecători traşi la sorţi anual. Dintre aceşti şase mii se recrutau, printr-o nouă tragere la sorţi, a cărei descriere ne-a lăsat-o Aristotel, membrii tribunalelor propriu-zise, chemaţi să se pronunţe asupra cauzelor care li se aduceau la cunoştinţă. Într-adevăr, din curte de apel a judecăţilor arhonţilor, cum fusese la început, Heliaie a devenit foarte repede un tribunal suveran, obligat să cunoască direct afacerile în care arhonţii şi thesmotheţii nu erau decât magistraţi de instrucţie. Din antichitate, i se atribuie unui anumit Ephialte măsura care avea să deposedeze Areopagul de cea mai mare parte a atribuţiilor sale pentru a le remite

tribunalului *(Heliaie),* dar şi Sfatului *(bule)* Celor Cinci Sute şi adunării poporului. Într-adevăr, grecii nu cunoşteau ceea ce numim noi astăzi separarea puterilor în stat, iar adunarea, asemenea consiliului, se putea erija în tribunal. Dar Heliaie se va afirma din ce în ce mai mult ca tribunal suveran, mai ales din momentul în care Pericle a instituit retribuţia funcţiei heliaste: dacă era greu de reunit cele şase mii de persoane necesare pentru anumite decizii luate de adunarea poporului, în schimb se înghesuiau, dacă ar fi să-l credem pe Aristofan, la tragerea la sorţi pentru constituirea acestor tribunale. În *Viespile,* el pune în scenă un cor de heliaşti, cei mai mulţi oameni bătrâni, grijulii să ajungă la timp pentru a nu pierde beneficiul celor trei oboli care constituiau *misthos heliasticos,* salariul judecătorilor din Heliaie. Justiţia atenian ă era deci o justiţie populară şi numai câteva cauze foarte speciale mai ţineau de tribunalele cele vechi, cum ar fi Palladionul sau Areopagul, în timp ce recursul la arbitrajul privat sau public pentru cauze de mică importanţă era o practică curentă.

Se vede limpede de aici că între adunarea poporului, care îi reunea în principiu pe toţi atenienii, şi Heliaie, tribunal popular ai cărui membri erau desemnaţi în fiecare an prin tragere la sorţi, exista o anumită omologie. Este semnificativ de altfel că, în pledoariile lor, acuzatori şi acuzaţi se adresau judecătorilor numindu-i fie *"judecători"* fie " *atenieni".* Acest tribunal suveran, care era într-un fel un dublet al adunării suverane, trebuia să cunoască la fel de bine cauzele private ca şi pe cele publice. Primele sunt desemnate adesea prin termenul *dikai,* secundele prin *graphai.* De fapt, diferenţa nu era chiar atât de netă pe cât s-ar presupune prin referinţă la practicile judiciare moderne. Anumite acţiuni sunt calificate drept

*dikai demosiai,* ceea ce înseamnă" *acţiune privind demosul"* şi dovedeşte că termenul *diké* putea desemna orice acţiune judiciară. Vechii greci, spre deosebire de romani, nu elaboraseră categorii juridice atât de precise. Anumiţi istorici moderni au sugerat că *dikai* se deosebea de *graphai* prin faptul că primele erau introduse de cei care se simţeau direct lezaţi sau de reprezentanţii lor, în timp ce *graphai* putea fi introdusă de oricine dorea.

Într-adevăr, una din trăsăturile caracteristice ale justiţiei ateniene este aceea că nu exista un minister public. Oricine putea intenta o acţiune "în favoarea unei persoane victime a unei nedreptăţi". Aristotel atribuie această dispoziţie lui Solon, considerând-o deosebit de democratică. În practică, o asemenea posibilitate se aplica mai ales când erau pe rol cauze care priveau ansamblul comunităţii civice. De aici importanţa pe care o aveau, după spusele celor vechi, "denunţătorii", numiţi "sicofanţi", şi care, adesea contra unei retribuţii, serveau ca instrumente în reglarea conturilor politice. Demostene descrie astfel pe unul din aceşti sicofanţi: *"Acesta traversa agora, cu acul pregătit ca o viperă sau un scorpion, hoinărind de ici-colo, căutând din ochi pe cel căruia trebuia să-i aplice o lovitură, o injurie, o calomnie şi pe care îl teroriza extorcându-i banii." (Împotriva lui Aristogiton,* I, 52).

Acest rol de denunţător în funcţionarea justiţiei ateniene explică rolul ei considerabil în luptele politice. În secolul al IV-lea, marile dezbateri politice se desfăşurau mai mult dinaintea tribunalelor decât în faţa adunării poporului. Trebuie să reţinem acest lucru când analizăm procesul lui Socrate. Căci, tocmai din pricina

caracterului popular al acestei justiţii, orice cauză, chiar privată, putea oferi prilejul unei dezbateri politice. Într-o afacere de moştenire, de exemplu, nu lipseau din argumentele folosite împotriva adversarului unele fără nici o legătură cu afacerea în cauză, legate de comportamentul său politic în cutare circumstanţă, altele etalând în apărare servicii aduse cetăţii.

Când se depunea o plângere la un magistrat instructor competent, un arhonte sau un thesmothet, apoi, pe măsură ce cauzele judiciare se diversificau, la magistraţi din ce în ce mai specializaţi, ca cei care se numeau introducătorii *(eisagogeis),* trebuia să se instituie un tribunal. În ziua în care se ţinea procesul erau convocaţi toţi heliaştii. Se proceda la tragerea la sorţi a celor care trebuia să rămână şi al căror număr varia după importanţa cauzei: de la 201 la 2501, după sursele noastre, numărul impar permiţând certitudinea unei majorităţi. Se aranjau lucrurile în aşa fel încât cele zece triburi să aibă o reprezentare egală în fiecare din tribunale, care deveneau astfel expresia întregii cetăţi. Teoretic, publicul nu asista la procese, dar se ştie din aluziile pledanţilor că atenienii se îngrămădeau adesea în jurul palisadelor în interiorul cărora se aflau judecătorii. Mai multe cauze puteau reveni aceluiaşi tribunal în aceeaşi zi. Acuzatorii şi acuzatul luau cuvântul pe rând. Timpul lor la cuvânt era măsurat de un ceas cu apă, clepsidra, oprită în timpul interogării martorilor, la lectura legilor invocate de pledant în sprijinul apărării sau al acuzării sale. În general, părţile interveneau direct în discuţie, dar cel mai adesea acuzator şi acuzat îl trimiteau să-i reprezinte pe cel care compusese pledoaria, numit *logograph.* Practicând această meserie, Demostene şi-a reconstituit averea jefuită de tutorii săi şi şi-a făcut ucenicia în viaţa politică.

O dată dezbaterile terminate, judecătorii trebuia să se pronunţe pentru sau împotriva acuzaţiei. Nu se punea nici o întrebare celor două părţi ale căror pledoarii le ascultaseră. Depuneau o pietricică *(psephos)* într-una din urnele puse pe o masă în faţa tribunalului, unde şedea preşedintele tribunalului, avându-i alături pe grefier şi pe pristavul care anunţa rezultatul votului. Simpla majoritate era suficientă. În secolul al IV-lea se vor înlocui pietricelele cu două jetoane de bronz, unul plin, altul găurit. Primul însemna achitarea, al doilea condamnarea. Fiecare judecător îşi depunea jetonul care îi exprima opinia într-o amforă de bronz sau una de lemn. Aşa se putea controla dacă votaseră toţi judecătorii şi că nu era posibilă nici o fraudă.

Daca se pronunţa achitarea, acuzatorul risca o pedeapsă. Dacă judecătorii se pronunţau pentru pedeapsă, se prezentau două situaţii: dreptul prevedea o pedeapsă pe măsura delictului şi executarea acesteia era încredinţată magistraţilor competenţi. Iar dacă nu exista nici o prevedere, acuzat şi acuzator puteau să-şi propună ei înşişi o pedeapsă asupra căreia, în ultimă instanţă, se pronunţau judecătorii.

## Acuzatorii

Acuzaţia împotriva lui Socrate a fost depusă de trei cetăţeni, Meletos, Anytos şi Lycon. De fapt, se pare că Melitos singur ar fi depus plângerea pe lângă arhontele-rege, magistratul care trebuia să cunoască toate problemele cu caracter religios. Or, acţiunea intentată lui Socrate era o *graphe*

*asebeias,* o acţiune de impietate. Melitos era fiul unui obscur poet tragic care compusese o tetralogie cu privire la istoria lui Oedip. El însuşi se declara poet şi era fără îndoială tânăr în momentul procesului. Platon şi Xenofon fac din el, în *Apologiile* lor, un interlocutor al lui Socrate. Este îndoielnic că Socrate ar fi putut întreţine cu acuzatorul său, în cursul procesului, un dialog comparabil cu cele cu care era obişnuit. În orice caz, acesta se dovedeşte totuşi un personaj mediocru, incapabil să răspundă la întrebările lui Socrate sau chiar obligat să aprobe când Socrate îl pune în contradicţie cu el însuşi, relevându-i neştiinţa când confundă învăţătura lui Socrate cu cea a lui Anaxagoras. De fapt, este verosimil că Meletos, depunând plângerea, era instrumentul unui om mai important decât el, adică al lui Anytos.

Acest Anytos era într-adevăr un om bogat şi influent, unul dintre "noii politicieni" împinşi în faţă de războiul peloponeziac. Spre deosebire de cei care fuseseră plasaţi până atunci de popor în fruntea cetăţii şi care aparţineau vechilor familii aristocratice descinse din strămoşi prestigioşi, aceşti noi politicieni proveneau din medii mai modeste, dar făcuseră rapid avere prin exploatarea mâinii de lucru oferite de sclavi în atelierele artizanale. Asemenea lui Cleon, Anytos era pielar. Dar tot asemenea lui Cleon, el era un om bogat, mulţumit să-şi încaseze venturile pe care i le aducea atelierul său de pielărie. Fusese strateg în 409 şi nu izbutise să împiedice pierderea Pylosului. Or, în acelaşi an, adunarea votase un decret care prevedea că procedura de *eisangelie,* de atingere adusă statului, putea fi angajată împotriva oricărui strateg care abandona o poziţie duşmanului. Totuşi, Anytos reuşise să scape de condamnare datorită prietenilor din consiliu şi

probabil făcând apel la corupţie. Politic, după părerea lui Aristotel, acesta se situa printre moderaţii din jurul lui Theramenes. Dar când Cei Treizeci au pus mâna pe putere, el a ales exilul, alăturându-se, printre alţii, lui Thrasibulus. A doua zi după restaurarea democraţiei, el figura printre artizanii acestei restauraţii şi printre cei care conduceau afacerile Atenei. Retorul Isocrate, într-o pledoarie compusă prin anul 401, vorbeşte despre Anytos ca despre unul din cei mai puternici din cetate, ca despre o victimă a Celor Treizeci, dar care, respectând amnistia, se abţinuse să-şi atace adversarii. Platon îl aduce în scenă într-unul din dialogurile sale, *Menon.* El apare aici ca purtătorul de cuvânt al "oamenilor cinstiţi", al celor care se feresc de sofişti şi de toţi cei care vorbesc frumos. Lui Socrate, care îl întreabă dacă trebuie consideraţi nebuni toţi oamenii care trec drept cei mai savanţi, Anytos îi răspunde: "*Trebuie că sunt nebuni, Socrate. Nebuni sunt însă mai degrabă tinerii care-i plătesc şi mai nebuni părinţii care-i încredinţează acestora; dar mai nebune dintre toate sunt cetăţile care-i lasă să intre şi nu-i alungă, fie că sunt cetăţeni sau străini cei care practică o asemenea meserie." (Menon,* 42ab). Pentru Anytos, sofiştii şi toţi cei care filozofau reprezentau deci un pericol pentru tineret, căruia era mai bine să i se dea drept exemplu pe marii oameni ai trecutului —Temistocle, Aristide sau Pericle. Socrate îi răspunde că nici unul din aceşti oameni mari nu au avut fii pe măsura lor, ceea ce este revelator pentru neputinţa lor de a preda virtutea şi binele. În *Apologie,* Xenofon relatează ceea ce Socrate ar fi spus cu privire la Anytos: *"El crede că a făcut o mare şi minunată faptă de vitejie condamnându-mă la moarte, pentru că, văzându-l ridicându-se în cetate la cele mai înalte ranguri, i-am spus că n-ar trebui să-şi mai crească fiul ca tăbăcar".* Şi Socrate adaugă:*" L-am frecventat câtva timp pe fiul lui Anytos şi mi s-a*

*părut că are un spirit destul de viguros. Aşa că am prezis că el nu va continua meseria umilă la care îl obligă tatăl său şi că, neavând nici un fel de ghid serios, va dobândi cine ştie ce viciu ruşinos, ajungând departe pe calea acestui viciu " (Apologia,* 29-30).

Meletos pe de o parte, Anytos, de cealaltă, sunt deci răspunzători de acţiunea intentată lui Socrate, reprezentând acea opinie publică ateniană al cărei ecou se făcea Aristofan în *Norii,* unde Socrate era prezentat ca un adorator al norilor, unul din acei *"fizicieni"* care susţineau că soarele este o piatră, dar şi ca unul din acei sofişti care îi învaţă pe tineri lipsa de respect şi neascultarea faţă de tatăl lor.

Nu se ştie aproape nimic despre Lycon, cel de-al treilea acuzator al lui Socrate, în afară de faptul că era "orator" şi, în această calitate, ţinta glumelor poeţilor comici. Unul din ei, Eupolis, face aluzie la originea lui străină, acuzaţie tradiţională formulată împotriva politicienilor care obţineau venituri din atelierele artizanale. Un altul, Cratinos, îl socoteşte un efeminat şi îi ironizează sărăcia. Era probabil unul din acei oratori care alcătuiau anturajul politicienilor de vază şi pe care aceştia îi făceau să intervină în locul lor când nu ţineau să se arate. Aceasta era una dintre trăsăturile caracteristice ale funcţionării reale a vieţii politice la Atena: partide în sensul în care le înţelegem noi astăzi nu existau, dar în jurul principalilor politicieni se grupau oameni legaţi de ei, fie prin relaţii de familie sau matrimoniale, fie prin interese comune. Este de crezut că Lycon era unul din aceşti oratori legaţi de grupul de prieteni ai lui Anytos şi că acesta îl punea să acţioneze în locul lui când era vorba de apărat o politică, de susţinut o rudă implicată într-un proces sau, cum a fost cazul lui Socrate, de dat

mai multă greutate unui atac împotriva unei personalităţi importante.

Legăturile lui Meletos şi Lycon cu Anytos, rolul important pe care acesta l-a jucat după restaurarea democratică, totul indică faptul că, sub acoperirea unui proces de impietate, se ascundea un proces politic. Dar Socrate nu era învestit cu nici un fel de sarcină publică. Trebuia deci atins pe căi ocolite. De unde şi natura specială a reproşurilor formulate de acuzatori.

## Capetele de acuzare

Aşadar, trebuie să revenim la cele două capete de acuzare împotriva lui Socrate: coruperea tineretului şi credinţa în divinităţi care nu aparţineau cetăţii.

Asupra celui dintâi punct nu este necesar să insistăm. Prieten cu Alcibiade şi Charmides, cu Critias, Socrate putea trece în ochii opiniei publice ateniene drept un prost sfătuitor al bărbaţilor care, sub diverse forme, aduseseră prejudicii democraţiei. Cum omul de rând nu îl deosebea de sofişti, el era în ochii multora acel Socrate care, în *Norii,* într-un dialog care este o parodie a dialogului socratic, îl învaţă pe tânărul Phidippide arta de a dovedi tatălui său că are dreptul să-l bată:

" *Phidippide — Revin la ceea ce spuneam când mi-ai tăiat vorba. Şi, înainte de toate, îţi voi pune următoarea întrebare: mă băteai când eram mic?*

*Strepsiade — Da, din interes şi solicitudine pentru tine.*

*Phidippide — Spune-mi atunci, n-ar fi drept ca şi eu să-ţi dovedesc interesul şi să te bat, de vreme*

*ce a-i bate pe oameni înseamnă a te interesa de ei? "*

Dacă, aşa cum raportează Xenofon, Socrate încercase să-l deturneze pe fiul lui Anytos de la meseria de tăbăcar care îl îmbogăţise pe tatăl său, se poate considera că acesta din urmă putea vedea în persoana filozofului un corupător al tineretului. În fapt, este evident că atracţia pe care el o exercita asupra unui mare număr de tineri aparţinând celor mai bune familii ale cetăţii putea da greutate unei asemenea acuzaţii. În *Apologia* lui Platon, Socrate este el însuşi de acord cu privire la această influenţă pe care o avea asupra unei părţi a tineretului atenian şi la consecinţele care decurgeau de aici: "*Tinerii care mă îndrăgeau spontan aveau mult timp liber fiindcă făceau parte din familiile cele mai bogate şi le plăcea să mă asculte examinându-i pe oameni; adesea mă imită încercând să-i examineze pe alţii şi este sigur că întâlnesc mulţi oameni care credea ştiu ceva şi care nu ştiu nimic sau oricum foarte puţin. Drept urmare, cei examinaţi mă învinovăţesc pe mine în loc să se învinovăţească pe ei înşişi, şi spun că există un anumit Socrate, un scelerat care corupe tineretul. Dacă sunt întrebaţi ce face şi ce-i învaţă pentru a-i corupe, sunt incapabili să răspundă pentru că nu ştiu. Dar ca să nu se vadă încurcătura în care se află, ei răspund, banalizând, că sunt sătui de toţi cei care se ocupă de filozofie, ştiindu-se că Socrate cercetează ce se întâmplă în cer şi sub pământ, că nu crede în zei şi că dintr-o cauză bună face una rea. Cât despre a spune ce este adevărul, să-i convingi că se prefac că ştiu când de fapt nu ştiu nimic, iată un lucru la care cred eu că nu se vor gândi niciodată.*" *(Apologia,* 23cd).

Aceste relaţii strânse care îl uneau pe Socrate de discipolii lui ne obligă să discutăm o problemă care a fost recent studiată de Michel Foucault în al doilea volum al lucrării sale *Histoire de la sexualité,* cel despre pederastia grecească. Acuzându-l de *"coruperea tineretului",* adversarii lui Socrate se gândeau oare să-i reproşeze atracţia fizică pe care o exercita asupra tinerilor în ciuda urîţeniei lui? Nu vom putea, fireşte, să evocăm aici toate problemele pe care le ridică" *amorul grec",* nici nuanţele care ar trebui introduse între pederastie şi homosexualitate. Socrate, s-a văzut, era căsătorit şi tată de familie şi tot aşa erau mulţi dintre cei care îl urmau; fiind bogaţi, erau obligaţi să-şi asigure descendenţa. Dar a avea o soţie legitimă, copii, chiar amante, nu interzicea, cel puţin în anumite medii, relaţii de un tip diferit cu un adolescent de familie bună căruia îi serveai ca mentor. Între *erast, adult* şi *eromen,* bărbatul tânăr, se stabilea o relaţie reciprocă care nu excludea raporturile fizice, dar nici nu se limita la ele. Este adevărat că asemenea relaţii se înscriau într-un context aristocratic şi elitist şi puteau provoca la omul de rând o reflecţie analoagă cu acele glume adesea obscene pe care Aristofan şi ceilalţi comici le lansau contra "invertiţilor". Dar, dacă ar fi să credem relatarea lui Alcibiade, în *Banchetul* lui Platon, despre încercarea sa eşuată de a-l seduce pe Socrate, filozoful, plăcându-i să se înconjoare de tineri, se ferea în acelaşi timp să cadă pradă plăcerilor fizice: "*... punându-i pe umeri mantaua mea, căci era iarnă, m-am culcat sub haina veche a acestui bătrân şi, îmbrăţişându-i fiinţa cu adevărat divină şi minunată, am petrecut aşa toată noaptea. Nici asupra acestui punct, Socrate, nu te-ai dezminţit. În ciuda avansurilor mele, departe de a se lăsa sedus de frumuseţea mea, nu m-a tratat decât cu dispreţ, zeflemea şi insulte. Şi totuşi frumuseţea mea nu era puţin lucru pentru mine, judecătorilor. Căci vă fac judecători pentru*

*superbia lui Socrate. Şi să ştiţi, în numele zeilor, al zeiţelor, că m-am ridicat după ce am stat toată noaptea lângă el ca şi cum aş fi dormit cu tatăl sau cu fratele meu." (Banchetul,* 219c).

Trebuie deci să renunţăm la o asemenea interpretare a puterii de corupţie a lui Socrate. Încă o dată, judecata s-a dovedit a fi de ordin politic mai degrabă decât moral. Şi vom regăsi această dimensiune politică şi cu privire la al doilea capăt de acuzare, acela de a nu crede în zeii cetăţii. De fapt, ambele acuzaţii, aşa cum spune Socrate cel imaginat de Platon, decurgeau din imaginea pe care opinia ateniană şi-o făcea despre filozofi. Iată de ce, în *Norii,* Aristofan pune pe seama lui Socrate şi a discipolilor săi interesul pentru " *ceea ce se întâmplă în cer şi sub pământ",* ca să reluăm expresia din *Apologie,* şi veneraţia norilor, aceste zeiţe care *"ne împărtăşesc ştiinţă, dialectică, înţelegere, limbaj preţios şi limbuţie, arta de a lovi şi de a înşela ".*

Dar aceasta este o fantezie a poetului comic. Mai concret, şi aşa cum dovedeşte şi dialogul dintre Socrate şi Meletos în *Apologia* lui Platon, Socrate era acuzat, asemenea altor filozofi, de a fi substituit nişte abstracţiuni divinităţilor tradiţionale onorate de cetate. În *Memorabilia,* Xenofon se străduieşte să respingă aceste acuzaţii arătând, dimpotrivă, cât de critic se arăta întotdeauna Socrate în privinţa acelor oameni dintre care "*unii cred că fiinţa este una, alţii că este nesfârşită ca număr, unii că totul este în mişcare, ceilalţi că nimic nu se poate mişca, unii că totul naşte şi piere, ceilalţi că nimic nu se naşte şi nimic nu piere." (Memorabilia,* 1,1,14). Era acuzat că ar pretinde *"că soarele este o piatră, iar luna un pământ"* şi că de aceea nu credea în nici un zeu.

Am văzut mai sus că anumiţi sofişti ajunseseră la asemenea concluzii; că faimosul Critias, îndeosebi, nu se sfia să nege existenţa zeilor sau mai degrabă să vadă în ei creatorii spiritului uman. Dar se pare că, dacă releva confuzia între Socrate şi acei sofişti mai mult sau mai puţin atei, acuzaţia de a nu crede în zeii cetăţii şi de a încerca să introducă zei noi îşi găsea totuşi o bază în anumite afirmaţii ale lui Socrate care, chiar dacă nu dezvăluiau un "ateu", dovedeau în schimb o credinţă religioasă puţin diferită de ceea ce era religia oficială.

Aici problema se dovedeşte extrem de delicată şi a făcut să curgă multă cerneală. Unii au văzut în "religia" lui Socrate anunţul unui monoteism inspirat. Să încercăm, ferindu-ne de orice prejudecată şi plecând de la dubla mărturie a lui Platon şi Xenofon, să vedem despre ce este vorba. Să amintim mai întâi un lucru important: religia greacă nu era în nici un fel o religie dogmatică. Credinţa într-o puzderie de puteri divine mergea mână în mână cu un ritualism asupra căruia cetatea îşi exercita controlul. Pietatea consta în a se conforma acestor ritualuri care întăreau coeziunea cetăţii. Orice manifestare de îndoială sau de indiferenţă în privinţa religiei cetăţii apărea ca o atingere adusă unităţii comunităţii şi nu era o întâmplare dacă impietatea, *asebeia,* era pasibilă de un *graphe,* de o acţiune publică. Nu trebuie să uităm că perioada războiului peloponeziac fusese una tulbure în această privinţă. Să amintim numai scandalul hermocopidelor şi parodiile misterelor eleusine din ajunul expediţiei în Sicilia, scandaluri în care fusese amestecat şi Alcibiade, ceea ce a dus la rechemarea şi exilarea lui. Evident, învăţătura sofiştilor şi raţionalismul unui savant ca Anaxagoras, ale cărui cărţi, spune Socrate în *Apologia* lui Platon, le puteai procura pe o drahmă în agora, făcuseră cele mai multe ravagii în aceste

medii ale tinerimii de elită din Atena. Or, acestea erau şi mediile din care ieşeau discipolii lui Socrate, dintre care unii aveau să fie amestecaţi în cele două revoluţii oligarhice de la sfârşitul secolului al V-lea. Nu este deci deloc surprinzător că orice manifestare a unei gândiri care pare să se depărteze de conformismul religios al cetăţii poate apărea ca o manifestare de *asebeia,* de impietate. De aici înmulţirea proceselor intentate de o democraţie conservatoare şi conformistă, ale cărei victime au fost oameni ca Anaxagoras, cu siguranţă, poate Protagoras şi Euripide, şi, în sfârşit, Socrate.

Care era deci "religia" lui Socrate? În interogatoriul la care îl supune pe Meletos în *Apologia* lui Platon, Socrate îi pune întrebarea esenţială: "*Vrei să spui, îl întreabă el, că eu îi învăţ să creadă că există anumiţi zei — în acest caz, crezând eu însumi în aceşti zei, nu sunt deloc ateu, nici vinovat de această acuzaţie —, dar că ei nu sunt zeii cetăţii, sunt altfel de zei, şi tocmai asta îmi reproşezi, sau vrei să spui că nu cred deloc în zei şi-i învăţ şi pe alţii aceeaşi doctrină?"* La care Meletos răspunde: *"Asta susţin, că nu recunoşti nici un zeu" (Apologia,* 26c). Pentru principalul său acuzator, Socrate era deci *atheos,* un om care nega existenţa zeilor. Era evident o acuzaţie mai gravă decât aceea de a încerca să introduci noi zeităţi. Ştim că în această privinţă cetatea era chiar binevoitoare: în ultimele decenii ale secolului al V-lea, cultele orientale cu caracter mistic sau orgiastic, cum sunt cele ale zeiţei Bendis, Cibele sau Adonis ori ale zeului frigian Sabazios, fuseseră introduse la Atena o dată cu afluenţa în Pireu a unor populaţii de origine străină, negustori mai ales, care doreau să se poată dedica cultului zeităţilor lor naţionale. La începutul *Republicii,* Socrate şi prietenii săi se duc la Pireu pentru a

asista la procesiunea în onoarea lui Bendis, procesiune la care participau locuitori ai Pirelui sau Traciei şi unde cetăţeni sau străini se amestecau. Nu este imposibil ca imediat după a doua restauraţie democratică să se fi reacţionat împotriva introducerii acestor culte străine, tot aşa cum reintrase în vigoare legea lui Pericle din 451 care admitea intrarea în corpul civic numai a celor născuţi din doi părinţi atenieni. Această "xenofobie" într-un climat de criză ar putea explica reproşul care i se făcea lui Socrate de a introduce noi divinităţi în cetate. Dar insistenţa lui Meletos de a face din Socrate un ateu dovedeşte că, în ciuda acestui climat de ostilitate faţă de străini, devotamentul faţă de alte divinităţi decât cele aparţinând panteonului cetăţii nu era considerat de ansamblul atenienilor o mare vinovăţie. Nu este însă mai puţin adevărat că în actul de acuzare este bine subliniată substituirea zeilor cetăţii cu "noile divinităţi". Termenul folosit era cel de *daimones.* Nu era vorba deci de divinităţi de origine străină, ci de cu totul altceva. În interogatoriul la care îl supune pe Meletos, Socrate da acestor *daimones* o definiţie care, chiar dacă nu este riguroasă, nu evidenţiază mai puţin caracterul lor divin: "*Dacă eu cred în demoni cum susţii tu şi dacă demonii sunt zei, iată ce mă face să spun că vorbeşti în tâlcuri şi că-ţi baţi joc zicând că eu nu cred în zei şi apoi că, de fapt, cred în zei pentru că, de fapt, cred în demoni. Pe de altă parte, dacă demonii sunt fiii ilegitimi ai zeilor, născuţi de nimfe sau muritoare, aşa cum ni se spune, cine ar putea crede că există copii ai zeilor, dar că nu există zei? E la fel de absurd cum ai crede că din cai şi măgari se nasc catârii, dar că nu există nici cai, nici măgari." (Apologia,* 27de). Această comparaţie, chiar ireverenţioasă într-un fel, era foarte caracteristică pentru Socrate. Ea ascunde totuşi o realitate a evoluţiei gândirii religioase a grecilor pe care nu trebuie să o ignorăm: o anumită

tendinţă de a abstrage noţiunea de divinitate dintr-o personalitate divină precisă, care pare să se dezvolte în anumite medii intelectuale începând cu secolul al V-lea. Herodot, Pindar, tragicii întrebuinţau adesea termenul *theos,* zeu, fără să precizeze de care zeu este vorba. Uneori *"zeul"* îl desemnează pe Apollo din Delfi, alteori chiar pe Zeus ca divinitate suverană. Dar la fel de des, imprecizia traduce preocuparea pentru abstracţiune care "atestă efortul unei epoci în care se încearcă reconsiderarea religiei ancestrale în funcţie de norme mai raţionale, în măsura în care doresc să elimine arbitrarul, imoralul, indecenţa şi lipsa de verosimilitate a lumii divine, conferindu-i, până la un anumit punct, o ordine acceptabilă pentru inteligenţă şi pentru pietate" (Ed. Will, *Le monde grec et l'Orient, Le V-e siècle,* pp.595-596). Nu este greu de înţeles cum o asemenea noţiune abstractă l-a putut seduce pe Socrate. Dar dacă ar fi să credem cuvintele pe care Platon i le pune pe seamă, el era convins că stabilise cu acest divin abstract relaţii privilegiate care se traduceau de o manieră concretă: "*M-aţi auzit adesea şi pretutindeni spunând că un semn divin şi demonic se manifestă în mine, iar Meletos a luat în derâdere aceste vorbe, făcând din ele un capăt de acuzare. Totul a început în copilăria mea: e o voce care, dacă se face auzită, mă întoarce întotdeauna de la ceea ce vreau să fac, dar nu mă împinge de la spate niciodată." (Apologia,* 3 ld). S-au pus multe întrebări în legătură cu acest "daimon" al lui Socrate. Unii cred că această voce i se adresa pentru a-l pune în gardă, fiind vocea conştiinţei lui care îi orienta acţiunile şi viaţa. Alţii au susţinut că această "conştiinţă" se sprijinea pe o credinţă reală într-un zeu unic, care putea fi cel de la Delfi, cel care îi dezvăluise lui Chairephon că Socrate este cel mai înţelept om din lume, sau Zeus, devenit numele acelui zeu unic şi atotputernic. Gândirea lui Socrate nu a ajuns până la noi decât prin

scrierile discipolilor săi şi este greu să ne pronunţăm. Ceea ce reiese, în orice caz, din mărturia lui Xenofon este că, oricare ar fi fost convingerile sale intime, el se străduia să-şi îndeplinească datoriile religioase conform cu tradiţia: "*Era adesea văzut făcând sacrificii în propria casă sau pe altarele comune ale cetăţii şi nu se ascundea când recurgea la divinaţie. Se răspândise, este adevărat, pe seama lui Socrate zvonul că pretindea că primeşte avertismentele unui demon şi credea din această pricină mai ales a fost acuzat de introducerea unor noi divinităţi." (Memorabilia,* 1,1,2).

În *Apologia* aceluiaşi Xenofon, Socrate se apără împotriva acuzaţiei formulate de Meletos invocând propria sa pietate: *"Într-adevăr, judecători, mă tot întreb plin de mirare pe ce se bazează Meletos când îmi reproşează că eu nu recunosc aceiaşi zei, în timp ce toţi cei care s-au aflat în preajma mea m-au văzut adesea, şi Meletos însuşi dacă ar fi vrut, sacrificând la sărbătorile comune şi pe altarele publice. Pe de altă parte, cum aş putea introduce noi divinităţi, zicând că există în mine vocea unui zeu care-mi indică ceea ce trebuie să fac? Căci cei care prezic după ţipătul păsărilor şi vorbele oamenilor îşi bazează evident conjecturile lor pe voci. Să contestăm că tunetul are o voce şi că ar fi un augur de cea mai mare importanţă? Dar preoteasa de la Pytho aşezată pe trepiedul ei? Nu prin voce proclamă voinţa zeului? Cu siguranţă zeul cunoaşte adevărul şi-l revelează cui vrea el. Asupra acestui punct, toată lumea vorbeşte şi gândeşte ca mine. Numai că acestor revelaţii li se spune oracole, preziceri, divinaţie, în timp ce eu le numesc semn divin şi cred că numindu-le astfel folosesc un termen mai adevărat şi mai religios decât cei care atribuie păsărilor puterea zeilor..." (Apologia,* XI-13). Dincolo de platitudinea cuvintelor relatate de Xenofon,

regăsim referinţa la Zeus şi Apollo şi această concepţie abstractă pe care o împărtăşea Socrate.

*

Se vede însă şi cum astfel de cuvinte puteau — în climatul de suspiciune care domnea atunci la Atena faţă de toate formele de gândire care se depărtau cât de puţin de norme — să dea consistenţă unei acuzaţii de impietate. Anytos şi complicii săi ştiau că, punând pe primul loc un asemenea capăt de acuzare, vor obţine aprobarea judecătorilor. Să revenim la proces.

## Procesul

După spusele lui Xenofon, relatând cuvintele unuia dintre cei mai fideli prieteni ai lui Socrate, Hermogenes, filozoful nu şi-ar fi pregătit apărarea, considerând că viaţa sa, consacrată în întregime *"desluşirii dreptului de nedrept",* constituia pentru el cea mai bună apărare. Ceea ce nu i-a împiedicat pe Platon şi Xenofon să considere necesară redactarea a ceva ce apare ca un fel de apărare a lui Socrate în faţa judecătorilor. A rostit el oare cu adevărat cuvintele care i se pun pe seamă? Nu vom şti niciodată. Xenofon, care nu se afla în vremea aceea la Atena, relatează ceea ce i-a povestit Hermogenes care asistase la proces. Platon trebuie să fi fost prezent, pentru că, în *Apologia* sa, el se numără printre asistenţi, discipoli adesea însoţiţi de părinţii lor sau de un frate mai mare. De unde Socrate extrage un argument întru apărarea sa: *"Îi vedeţi aproape pe toţi gata să mă asiste, pe mine care le corup rudele, pe mine care le fac atâta rău după spusele lui Meletos şi Anytos. Este adevărat că cei pe care i-am corupt ar avea motive să mă apere; dar părinţii lor, pe care nu i-am sedus,*

*înaintaţi în vârstă, ce motiv ar avea să mă asiste dacă nu loialitatea şi dreptatea pentru că ei sunt conştienţi că Meletos minte şi că eu spun adevărul" (Apologia,* 34ab). Prezenţa unui mare număr de prieteni mărturiseşte în favoarea, dacă nu chiar a autenticităţii cuvintelor atribuite lui Socrate, cel puţin a verosimilităţii lor. Şi dacă, aşa cum le place unora să sublinieze, *Apologia* lui Platon diferă de aceea a lui Xenofon prin bogăţia şi înălţimea gândirii pe care o exprimă, acestea nu au mai puţine puncte de convergenţă care ne îndeamnă să acceptăm esenţialul.

Aşadar, după ce a ascultat principalele capete de acuzare expuse de Meletos, Socrate a luat cuvântul. Refuzase, dacă ar fi să-l credem pe Diogene Laertius, ca apărarea lui să fie redactată de unul din cei mai de vază oratori ai epocii, metecul Lysias care, alături de fratele său Polemarc şi tatăl lor Kephalos, era dintre cei cu care lui Socrate îi plăcea să stea de vorbă. Kephalos murise, iar Polemarc fusese asasinat de Cei Treizeci. Dar Lysias, care contribuise cu banii lui la reinstaurarea democraţiei, alăturându-se democraţilor exilaţi, era un personaj influent care, deşi nu primise cetăţenia promisă de Thrasybules, păstrase numeroase prietenii printre guvernanţii cetăţii, prietenii care îi puteau fi de mare ajutor. Dar Socrate nu a vrut să recurgă la nici unul din mijloacele obişnuite prin care un acuzat încearcă să obţină îngăduinţa judecătorilor. El credea, aşa cum am văzut, că viaţa lui vorbeşte pentru el şi că, dacă el însuşi nu reuşeşte să-i convingă pe judecători, înseamnă că nedreptatea era în ei şi împotriva acesteia cel mai frumos discurs era neputincios. El s-a străduit deci să respingă acuzaţiile adversarilor săi explicând cum ajunsese la acest rol de om care pune întrebări, din care i se făcea acum un reproş. Nu se ştie dacă a avut cu

Meletos acel dialog pe care îl relatează *Apologia* lui Platon, dar cu siguranţă l-a interpelat, cum se făcea de obicei, asupra acelui punct esenţial al acuzaţiei care era pretinsul lui ateism, ca şi asupra confuziei care dura de mult timp, din vremea în care judecătorii lui erau doar nişte copii, între ceea ce era el realmente şi Socrate sofistul pe care l-a descris cu atâta plăcere *"un anume poet comic"* pe care Socrate nu-l numeşte, dar în care judecătorii îl recunoşteau pe Aristofan. În pledoaria sa, Socrate nu încearcă să înmoaie inima judecătorilor sau să se justifice. Mai mult chiar, se gândea la posibilitatea ca judecătorii să accepte achitarea cu condiţia ca el să renunţe să mai examineze oamenii şi să mai filozofeze: *"Atenieni, vă sunt recunoscător şi vă iubesc, dar mă voi supune mai degrabă unui zeu decât vouă şi atât cât mai am un suflu de viaţă, atât timp cât voi mai fi în stare, nu vă bizuiţi că voi înceta să mai filozofez, să vă îndemn şi să vă predau lecţii" (Apologia,* 29d). Şi mai departe, adresându-se tuturor atenienilor prezenţi: *"Ascultaţi-l sau nu pe Anytos, achitaţi-mă sau nu; dar fiţi siguri că nu voi face niciodată altceva chiar dacă ar trebui să mor de o mie de ori" (Ibid.,* 30b).

Condamnându-l pe Socrate la moarte, atenienii şi-au dat lor înşişi o mare lovitură, pentru că s-au lipsit singuri de unicul om care îi putea conduce pe calea justiţiei. Este deci inutil să recurgă la mijloacele prin care acuzaţii încercau să-şi atragă bunăvoinţa judecătorilor: plângând, aducându-şi copiii şi nepoţii în tribunal pentru a-i înduioşa. *"Pentru onoarea mea, pentru onoarea voastră şi aceea a cetăţii întregi, nu mi se pare convenabil să recurg la nici unul din aceste mijloace, la vârsta mea şi cu faima mea, adevărată sau falsă" (Ibid.,* 34e). Şi Socrate acţionează astfel nu numai din bravadă, ci şi pentru faptul că dreptatea se află

deasupra unor asemenea scene de milogeală: *"Judecătorul nu stă acolo pentru a face din justiţie o favoare, ci pentru a decide ceea ce este drept. El ajurat nu să favorizeze pe oarecine, ci să judece urmând legile... Căci este clar că, dacă reuşesc să vă înduplec şi vă forţez prin rugăminţile mele să vă lepădaţi de jurământ, vă voi învăţa că nu există zei, şi, apărându-mă astfel, mă voi acuza de fapt pe mine însumi că nu cred în existenţa lor. Dar mai e mult până acolo. Cred într-adevăr, atenieni, mai mult decât oricare dintre acuzatorii mei, şi mă las în mâinile voastre şi ale divinităţii să decidă ceea ce este mai bine pentru voi şi pentru mine." (Ibid.,* 35cd).

După ce Socrate îşi încheie pledoaria, se pare că Anytos şi Lycon au sărit în ajutorul lui Meletos, ale cărui argumente fuseseră respinse de Socrate cu o evidenţă susceptibilă de a-i tulbura pe judecători şi de a-i convinge să voteze achitarea. În partea a doua a *Apologiei* lui Platon, Socrate afirmă că, fără această dublă intervenţie, Meletos nu ar fi obţinut nici a cincea parte din voturi şi ar fi fost pedepsit să plătească amenda de o mie de drahme aplicată acuzatorului care nu reuşeşte să-i convingă pe judecători. Apoi s-a trecut la vot. Tribunalul număra 501 judecători, 280 au votat condamnarea, 221 achitarea. S-a văzut atunci că acuzator şi acuzat puteau lua cuvântul pentru a propune pedeapsa. Meletos cerea moartea. Socrate, invitat să vorbească la rândul său, s-a mirat mai întâi că primise atâtea voturi favorabile. O simplă deplasare de treizeci de voturi ar fi fost de ajuns să-i aducă achitarea. Începând din clipa aceea, el şi-a întărit convingerea cu privire la justeţea vieţii pentru care optase. Iată de ce, pentru că fusese invitat să-şi fixeze pedeapsa, nu a găsit nimic mai drept pentru el decât să fie hrănit în Prytaneu, recompensă supremă care se acorda învingătorilor

olimpici şi tuturor celor care făcuseră servicii oraşului. Nu era încă o bravadă din partea lui. Cum nu se credea vinovat, era un nonsens să-şi fixeze o pedeapsă. Despre moarte spusese în pledoaria sa că nu se teme, pentru că nu poate să-ţi fie frică de ceea ce nu ştii. În privinţa altor pedepse, acestea nu i s-ar părea decât penibile: *"Să aleg recluziunea? Dar de ce să trăiesc în închisoare, sclavul Celor Unsprezece, paznicii de puşcărie puşi pe rând să mă păzească? Să mă pedepsesc cu o amendă şi cu închisoarea până ce voi putea plăti? Ar fi vorba despre aceeaşi recluziune de care am pomenit mai sus, căci nu am bani pentru achitare. Să mă condamn la exil? Poate aceasta este pedeapsa pe care aţi propune-o. Dar ar trebui să fiu foarte tare legat de viaţă ca să împing orbirea până acolo încât să nu-mi dau seama că dacă voi, care sunteţi concetăţenii mei, n-aţi putut suporta îndeletnicirile şi discursurile mele, ci, dimpotrivă, le-aţi găsit atât de nesuferite şi apăsătoare, că încercaţi astăzi să scăpaţi de ele, n-aş putea să mă aştept ca străinii să le asculte cu mai multă îngăduinţă. Asta mi-ar mai lipsi, atenieni. În aceste condiţii, frumoasă viaţă aş duce, părăsindu-mi patria, bătrân cum sunt, hoinărind din cetate în cetate şi alungat de peste tot." (Apologia,* 37cd).

Totuşi, se pare că la sfârşitul peroraţiei sale, Socrate s-a lăsat înduplecat de prieteni, printre care şi Platon, care au propus să-i împrumute bani de amendă dacă tribunalul accepta să-i aplice o pedeapsă pecuniară. Dar judecătorii nu s-au înduplecat şi au urmat părerea lui Meletos, care cerea moartea lui Socrate.

În *Apologia* lui Platon, după ce ascultă verdictul judecătorilor, Socrate ia din nou cuvântul pentru a

se adresa pe rând celor care îl condamnaseră şi celor care îl achitaseră. Primilor le spuse că avusese dreptate să nu se folosească de mijloacele obişnuite pentru a-i îndupleca: *"Îmi place mai mult, le-a spus el, să mor după ce m-am apărat aşa cum am făcut-o, decât să trăiesc datorită acestor josnicii" (Ibid.,* 38e). Le-a prezis că moartea lui nu va pune capăt necazurilor lor, căci alţii după el îi vor prelua sarcina. Celorlalţi le-a demonstrat că soarta care îl aşteaptă nu are nimic înfricoşător. Mai mult, ea era expresia voinţei divine, căci pentru prima oară în ziua aceea nu se auzise vocea *daimonului* său: *"Nici de dimineaţă, când am plecat de acasă, semnul zeului nu mi s-a arătat, nici când am urcat aici, la tribunal, şi în nici o clipă a discursului meu, orice aş fi vrut să spun (...) Ceea ce mi se întâmplă este fără îndoială bine, pentru că nu este posibil să judecăm sănătos dacă credem că a muri este un rău." (Apologia,* 40b).

Din ziua aceea, după ce a ascultat verdictul judecătorilor, Socrate nu a făcut decât să mediteze.

**Moartea lui Socrate**

Sentinţa tribunalului nu a fost aplicată imediat. Într-adevăr, era interzis să se procedeze la o sentinţă capitală în perioada în care galera salaminiană conducea la Delos *theoria,* ambasada sacră care se ducea acolo în fiecare an pentru a sărbători amintirea luptei lui Theseu împotriva Minotaurului. *"Se povesteşte că atenienii făcuseră jurământ că dacă tinerii* (pe care-i cerea Minotaurul) *aveau să fie salvaţi, ei vor Uimite în fiecare an la Delos o* theoria. *Şi de atunci, aceeaşi* theoria *au trimis-o în fiecare an la Delos şi o mai*

*trimit şi astăzi în fiecare an zeului. Or, imediat ce începea pelerinajul, se instaura legea care cerea ca oraşul să fie curat în tot acest timp, iar călăul să nu execute pe nimeni înainte ca nava plecată de la Delos să se fi întors la Atena. Acest lucru cerea uneori un timp destul de îndelungat când se întâmpla ca vânturile să oprească navigaţia.* Theoria *începe imediat ce preotul lui Apollo a încoronat pupa vasului, ceea ce s-a întâmplat, repet, exact cu o zi înainte de proces. Iată de ce Socrate a rămas mult timp la închisoare între procesul şi moartea sa." (Phaidon,* 58bc).

S-a scurs de fapt cam o lună, timp în care Socrate s-a întreţinut aproape zilnic cu prietenii care veneau să-l vadă la închisoare. Nu ştim care a fost conţinutul exact al acestor discuţii, dar două dintre dialogurile lui Platon, *Criton* şi *Phaidon,* se desfăşoară în închisoare şi sunt considerate cele mai fidele transcripţii ale ultimelor conversaţii. Primul are drept temă posibilitatea de a fugi oferită lui Socrate de bogatul său prieten Criton şi refuzul filozofului; al doilea abordează problema morţii şi a nemuririi sufletului când scapă din închisoarea trupului. Platon însuşi recunoaşte că, fiind suferind, nu a asistat la ultimele momente ale maestrului său *(Phaidon,* 59b). Dar a putut fi prezent la alte discuţii, aşa că a fost în măsură să redea conţinutul general al schimburilor de cuvinte. Am avut ocazia, definind atitudinea lui Socrate faţă de democraţia ateniană, să analizăm primul dintre aceste dialoguri şi să punem în lumină raţiunile pentru care Socrate considera că este nedemn de el să aleagă fuga sau exilul: ar fi însemnat totodată să recunoască inutilitatea misiunii cu care se simţise învestit de divinitate şi să dea dovadă de necinste, refuzând să se supună legilor cetăţii în care alesese să trăiască. Al doilea dialog, punând în lumină ultimele momente ale lui

Socrate, este o reflecţie asupra raporturilor sufletului cu trupul. Trebuie să le confruntăm cu alte discursuri despre moarte puse de Platon şi Xenofon pe seama lui Socrate. Dar pentru a măsura mai bine originalitatea filozofului asupra acestei chestiuni, trebuie mai întâi să amintim cum gândeau grecii despre moarte.

## Moartea, morţii în practicile religioase ale grecilor

*"Fiecare societate trebuie să înfrunte această alteritate radicală, această extremă absenţă de formă, această non-existenţă prin excelenţă pe care o constituie fenomenul morţii."* În aceşti termeni pune problema J.-P. Vernant în *Introducerea* sa la un studiu comparativ de ideologie funerară în diverse societăţi antice, problemă asupra căreia trebuie să ne oprim şi noi. În societăţile greceşti, morţii sunt obiect de veneraţie şi eroilor morţi li se închină întotdeauna un cult. În epopeile homerice, prin moartea în luptă obţine războinicul acel *kleos,* gloria nemuritoare pe care o cântă aedul, iar *"frumoasa moarte eroică"* este o temă care se regăseşte în oraţia funebră pronunţată în fiecare an la cimitirul Ceramicului de către oratorul desemnat de popor pentru a evoca memoria cetăţenilor morţi în luptă pentru Atena democrată. A nu înmormânta un mort potrivit riturilor însemna a-i face ocară, şi se ştie că aceasta este tema centrală a tragediei Antigonei. Celebrarea morţilor, înscrierea lor în memoria colectivă prin cântecul aedului sau prin monumentul funerar făceau din moarte un moment al vieţii sociale, trecere spre o eternitate în memoria oamenilor.

Dar această imagine a morţii pe care o vehiculau practicile funerare era contrazisă de neliniştea pe care o suscita în inima oamenilor acest *altundeva* pe care nu şi-l puteau imagina. Aceleaşi epopei care cântau *"frumoasa moarte "* a războinicului ştiau să exprime şi această neliniște. În *Odiseea,* Ulise, la sfaturile vrăjitoarei Circe, se duce până la marginile ţinutului unde domnesc Hades şi soţia lui Persefona, pentru a interoga sufletul ghicitorului Tiresias. Acest ţinut este aidoma celui al cimmerienilor "*acoperit de un văl de ceaţă; niciodată soarele nu-şi îndreaptă razele sale spre ei (...) un întuneric funest se întinde peste aceşti nefericiţi".* Ulise face mai întâi un sacrificiu pe malul unde eşuase nava sa, sugrumând deasupra unei gropi un viţel şi un berbec şi " *când sângele lor negru va începe să curgă, din adâncurile Erebului, sufletele defuncţilor vor veni în grabă: tinere femei, bărbaţi bătrâni uzaţi de viaţă, tinere purtând în inimă primul lor doliu, numeroşi războinici răniţi de lăncile de aramă sau victime ale lui Ares purtându-şi armele sângeroase. Mulţimea venea alergând din toate părţile, înghesuindu-se la gura gropii cu ţipete atât de ciudate, că o frică sălbatică puse stăpânire pe mine." (Odiseea,* XI, 36-44). Sufletul lui Tiresias, ajuns la buza gropii, se miră că Ulise părăseşte lumina soarelui pentru a veni să vadă *"acest imperiu fără milă".* Cât despre mama lui Ulise, moartă de amărăciunea de a nu-şi mai fi văzut fiul, aceasta evocă pentru el trista condiţie a muritorului care îşi vede trupul fărâmiţându-se.

Regatul lui Hades este deci unul sumbru, iar moartea, ineluctabilul destinat omului. " *Nu încerca să-mi îndulceşti moartea, Ulise, îi spune eroului sufletul curajosului Ahile, mi-ar plăcea mai mult să fiu pe pământul domestic al unui ţăran*

*chiar fără avere şi aproape sărac lipit, decât să domnesc aici, printre aceste umbre nimicite..."*

Câteva secte religioase totuşi, pe care le cunoaştem foarte puţin, documentele fiind rare, mai ales pentru perioada antică, elaboraseră totuşi o concepţie despre suflet diferită de această umbră inconsistentă care era *psiche*-ul homeric. La orfici şi la discipolii lui Pitagora, care nu se disting întotdeauna clar, exista ideea unui suflet independent de trup pe care moartea îl eliberează şi se conjugă cu noţiunea unui şederi printre preafericiţi. Sufletul celor drepţi ajunge aici după o perioadă de rătăciri, mai lungă sau mai scurtă, ceea ce implica supunerea sufletelor morţilor unei judecăţi. Pregătindu-se pentru această judecată, anumite secte elaboraseră norme morale de viaţă mai mult sau mai puţin ascetice şi practici de iniţiere care s-au dezvoltat în religiile cu mistere. Platon a fost incontestabil influenţat de orfici şi acest lucru se simte foarte bine în expunerea pe care o face Socrate în *Phaidon* despre natura sufletului. Dar Socrate din *Phaidon* este purtătorul de cuvânt al lui Platon şi, pentru a încerca să punem în lumină ce gândea filozoful în ajunul morţii sale, este mai bine să revenim la Xenofon, la primele dialoguri ale lui Platon şi, pentru ceea ce este esenţial, la cele două *Apologii.*

## Socrate şi problema morţii

Nu ne vom mira să găsim la Socratele lui Xenofon — în raport cu moartea în general şi cu propria moarte în particular — acel simplu bun-simţ pe care istoricului atenian îi plăcea să-l pună pe seama maestrului său. Prietenilor săi care, auzind sentinţa, au izbucnit în plâns, Socrate le-ar fi spus: "*Ce înseamnă asta? Acum v-a apucat plânsul? Nu ştiaţi de multă vreme că, de la*

*naşterea mea, am fost condamnat la moarte de natură? Dar, dacă mor totuşi înainte de vreme în mijlocul plăcerilor, este sigur că aş avea de ce să mă întristez şi prietenii mei la fel; or, tocmai pentru că eu îmi închei viaţa în clipa în care nu mai am de aşteptat de la ea decât rele, cred că voi ar trebui să vă bucuraţi cu toţii ca de o fericire care mi-ar fi fost atribuită" (Apologia,* 27). Xenofon revine îndelung în *Memorabilia,* punând pe seama lui Socrate, ajuns în pragul bătrâneţii, vorbe care, chiar dacă erau destinate să-şi liniştească prietenii, erau în acelaşi timp pline de curaj şi de simţul realităţii: " *Dacă trăiam mai mult, trebuia să plătesc şi eu tributul bătrâneţii; aş fi văzut şi aş fi auzit mai prost, inteligenţa mea s-ar fi redus, aş fi învăţat mai greu, mai uşor aş fi uitat şi aş fi ajuns mai jos decât cei care până atunci îmi erau inferiori. Dacă n-aş avea conştiinţa acestei decăderi, viaţa mea n-ar mai fi viaţă şi, dacă aş avea conştiinţa ei, ar fi imposibil ca viaţa mea să nu fie tristă şi penibilă". (Memorabilia,* IV, 8, 8). Anumiţi gânditori moderni au socotit aceste vorbe nedemne de Socrate. Dar extraordinara lui influenţă venea tocmai din faptul că vorbea limba tuturor şi spunea lucruri pe care toată lumea putea să le înţeleagă. A ţine mai mult la integritatea lui fizică şi intelectuală decât la viaţă este poate un semn de orgoliu, dar şi de măreţie.

Nu este de mirare, totuşi, că în *Apologia* lui Platon chestiunea este pusă în termeni puţin diferiţi. Şi aici, Socrate declară că nu se teme de moarte şi de aceea refuză tot ceea ce i-ar putea înduioşa pe judecători, precum şi apelul la fugă sau corupţie. Dar argumentele pe care le expune în faţa judecătorilor sunt de o altă natură, relevând acea lege pe care şi-o impusese dintotdeauna: *"A-ţi fi teamă de moarte, atenieni, nu este altceva decât*

*a te crede înţelept când nu eşti, pentru că, de fapt, crezi că ştii ceea ce nu ştii. Nimeni nu ştie cu adevărat ce este moartea şi dacă nu cumva este cel mai bun dintre lucruri pentru om şi ne speriem de ea ca şi cum am fi siguri că este cel mai rău dintre rele. Oare nu este aceeaşi ignoranţă respingătoare care constă în a crede că ştii ceva când nu ştii nimic? Or, prin acest lucru, judecători, mă deosebesc eu de majoritatea oamenilor şi, dacă îndrăznesc să spun că sunt mai înţelept decât un altul într-un anumit lucru, este că neştiind exact ce se întâmplă în Hades, nici nu socotesc că ştiu" (Apologia,* 29ab). După pronunţarea verdictului, Socrate reia cuvântul şi, adresându-se prietenilor, precizează ce crede despre moarte într-o manieră cumva diferită. Într-adevăr, dacă ceea ce i se întâmplă este un rău, vocea divină care l-a ghidat toată viaţa i-ar fi atras atenţia. Or, în ziua aceea ea rămăsese mută. Ceea ce înseamnă că moartea, departe de a fi un rău, este un bine. *"Şi iată şi alte argumente pentru întărirea speranţei că moartea este un bine. Una din două: sau cel care moare n-ar mai exista şi n-ar mai simţi nimic sau, după cum se spune, moartea nu-i decât o schimbare, o mutare a sufletului dintr-un loc în altul. Dacă moartea este extincţia oricărui sentiment şi seamănă acelui somn în care nu se vede nimic, este un câştig să mori. Dacă, într-adevăr, ar trebui să alegem una din acele nopţi în care am dormit fără vise pentru a o compara cu alte zile şi nopţi ale vieţii noastre şi dacă ar trebui să ne întrebăm, după o examinare atentă, câte zile şi nopţi mai bune şi mai agreabile am petrecut decât această noapte, îmi imaginez că nu numai oamenilor de rând, ci chiar Marelui Rege i-ar fi uşor să socotească în comparaţie cu alte zile şi alte nopţi. Iar dacă moartea este ceva asemănător, eu susţin că este un câştig pentru că toată trecerea timpului nu mai pare decât o asemenea singură noapte. Pe de altă parte, dacă*

*moartea nu este decât o trecere de aici dincolo, într-un alt loc, şi dacă este adevărat, după cum se spune, că acolo se adună morţii, vă puteţi imagina, judecători, un bine mai mare? Căci, în sfârşit, dacă, sosind în Hades, scăpat de aşa-zişii judecători, voi găsi nişte judecători adevăraţi care fac acolo dreptatea, Minos, Rhadamanthis, Triptolemus şi toţi acei semizei care au fost drepţi în viaţa lor, oare această călătorie nu devine nepreţuită? Pe de altă parte, să mă aflu în societatea lui Orfeu, Museios, Hesiod şi Homer, cât n-aş da pentru o asemenea fericire? În ceea ce mă priveşte, consimt să mor de o mie de ori dacă tot ceea ce se spune este adevărat. Mai ales pentru mine, ce plăcere să-mi petrec timpul vorbind cu Palamide, Aiax, fiul lui Telamon, şi cu toţi acei eroi ai vremurilor vechi care au murit, ca victime ale unei judecăţi nedrepte. Mi-ar face plăcere să găsesc asemănări ale existenţei mele cu a lor. Dar cea mai mare plăcere a mea va fi să-mi petrec zilele examinând şi punând întrebări celor de acolo cum făceam şi cu cei de aici, pentru a vedea care dintre ei sunt înţelepţi şi care credea sunt, dar nu sunt. Cât n-aş da, judecători, să-l pot întreba pe cel care a condus războiul împotriva Troiei, pe Ulise sau pe Sisif sau atâţia bărbaţi şi femei pe care i-am putea numi? Să stau de vorbă cu ei, să trăiesc lângă ei, să-i cercetez, ar fi o plăcere de nedescris. În orice caz, în Hades nu poţi fi condamnat la moarte pentru atâta lucru..." (Apologia,* 40c-4lc).

*

Această ultimă butadă este evident revelatoare. Socrate cunoştea speculaţiile cărora se dedau unii privind transmigrarea sufletului şi credinţa într-o ţară a morţilor unde, după ce au trecut prin faţa judecătorilor, se întâlnesc toţi morţii. Dar dacă Socrate a rostit într-adevăr toate aceste vorbe pe

care i le atribuie Platon, am fi tentaţi să credem că, pentru el, moartea era acel somn etern, acel repaus care pentru un om bătrân şi obosit putea apărea ca un bine.

Este evident că, în *Phaidon,* dialog care s-a desfăşurat chiar în ziua morţii lui Socrate, ne aflăm în faţa unei cu totul alte concepţii despre moarte. Aceasta nu mai este prezentată ca un somn etern, nici ca o trecere dintr-o lume într-alta, ci ca o eliberare, un moment în care sufletul se smulge din închisoarea trupului: *"Este oare ea altceva decât separarea sufletului de trup? Eşti mort când trupul, despărţit de suflet, rămâne singur, numai cu el însuşi. Moartea nu poate fi altceva, nu-i aşa?" (Phaidon,* 64d). *"Or,* reia mai departe Socrate, *vedem că filozoful se străduieşte să-şi desfacă pe cât posibil sufletul de legătura cu trupul" (Ibid.,* 65a). Cum să nu întâmpine moartea cu bucurie, de vreme ce este doar *"scurtătura care te duce drept la ţintă, de vreme ce, atât timp cât trupul este asociat raţiunii în cercetarea noastră, iar sufletul este contaminat şi el de acest rău, nu vom atinge niciodată complet ceea ce dorim " (Ibid.,* 66b). Moartea este deci o eliberare care dezleagă sufletul din acest trup pieritor, un suflet care, el, este nemuritor. În a doua parte a dialogului, Socrate se străduieşte să demonstreze nemurirea sufletului după ce evocase teoria reminiscenţei. Într-adevăr, sufletul seamănă *"foarte bine cu divinul, nemuritor, inteligibil şi simplu, indisolubil, mereu acelaşi şi semănându-şi sieşi",* spre deosebire de trup, care seamănă *"perfect cu umanul, muritor, neinteligibil, multiform, putând fi distrus şi niciodată asemănător cu sine însuşi" (Phaidon,* 80ab). Pentru că sufletul este nemuritor şi nepieritor, "*în consecinţă, când moartea se apropie de om, ceea ce este muritor în el moare, după cât se pare, dar*

*ceea ce este nemuritor se retrage, neatins şi incoruptibil, lăsând loc morţii" (Ibid.,* 106e). Cel puţin sufletelor celor înţelepţi, ale celor care au dus o viaţă curată, le va fi deschisă calea spre o lume superioară. Or, Socrate crede că el însuşi tocmai o astfel de viaţă a dus. Ca urmare, nu are de ce să-i fie teamă, dimpotrivă, aşteaptă cu nerăbdare momentul în care va pleca spre "*bucuriile preafericiţilor",* iar prietenii din preajma lui nu trebuie să se jeluiască, ci dimpotrivă, să se bucure gândindu-se că trupul pe care îl vor îngropa nu este decât o rămăşiţă fără suflet.

*

Să se fi dedat Socrate în ziua morţii lui unei asemenea savante demonstraţii pe care i-o atribuie Platon şi în care se regăsesc teme dezvoltate şi în alte lucrări, dar mai ales în *Republica?* Am putea să ne îndoim. Dar trebuie să credem că, ferm convins că moartea este un somn lung şi că o dată ajuns la capătul vieţii nu avea de ce să-i fie teamă, el a înfruntat-o cu curajul pe care tradiţia ni l-a transmis. Căci dacă *Phaidon* este unul dintre dialogurile cele mai abstracte şi mai cu deosebire filozofice ale lui Platon, el este, la început, dar mai ales la sfârşit, şi unul dintre cele mai vii dialoguri pe care filozoful le-a consacrat maestrului său.

## Moartea lui Socrate

În lunga lună cât a durat detenţia sa în închisoarea Celor Unsprezece, Socrate a primit în fiecare zi vizita discipolilor săi. "*L-am vizitat mereu, îi spune Phaidon lui Echecrate, care îi punea întrebări cu privire la ultimele momente ale lui Socrate, eu şi ceilalţi ne adunam dimineaţa la tribunalul unde avusese loc procesul, căci era*

*aproape de închisoare. Aşteptam în fiecare dimineaţă să se deschidă închisoarea discutând între noi, pentru că se deschidea destul de târziu. Când se deschidea, intram la Socrate şi petreceam aproape întreaga zi cu el" (Phaidon,* 59d). Cu toate acestea, în dimineaţa zilei în care s-a aflat că vasul de la Delos se întorsese, discipolii s-au adunat, ştiind că această zi va fi ultima pe care o vor mai petrece cu maestrul lor. *"Eram deja acolo când paznicul care avea obiceiul să răspundă la chemarea noastră ieşi să ne spună să aşteptăm şi să nu intrăm până când nu ne cheamă el. Fiindcă Cei Unsprezece, ne spuse el, îi scot fiarele lui Socrate şi dau ordinele necesare pentru executarea lui astăzi. Dar s-a întors destul de repede şi ne-a poftit să intrăm" (Ibid.,* 59e). Printre cei prezenţi se aflau Apollodor, Critobules şi tatăl său Criton, bătrânul prieten care încercase în zadar să-l convingă pe Socrate să fugă, Hermogenes, fratele bogatului Callias, Epigenes, pe care îl vom descoperi interlocutor al lui Socrate în *Memorabilia,* Eschines, Anthistene, viitorul fondator al şcolii cinice, Ctesippos din Paiania şi vărul lui, Menexenes, şi alţii pe care Platon nu-i mai numeşte. El însuşi, bolnav fiind, este absent.

Socrate părea fericit că fusese în sfârşit eliberat din fiarele care-i loveau picioarele. Lângă el se aflau soţia lui, Xantipa, şi cel mai mic dintre fiii săi, un copil încă. La vederea prietenilor lui Socrate, Xantipa începu să urle şi să plângă *"cum fac femeile",* şi, la rugăminţile lui Socrate, sclavii lui Criton o duseră la ea acasă. Nu ştim prea mare lucru, s-a văzut, despre viaţa privată a lui Socrate. A avut două soţii şi cel puţin trei copii. Xantipa trebuie să fi fost mult mai tânără decât el, pentru că ea avea un prunc pe care îl ţinea în braţe. În *Banchetul* lui Xenofon, Anthistene, în cursul unei discuţii despre educaţia femeilor, discuţie care

anunţă celebrul dialog din *Economie,* spune despre Xantipa că era *"cea mai veninoasă dintre creaturile existente, aş spune chiar dintre toate cele care au existat vreodată ",* şi se miră că Socrate a putut trăi cu ea. La care acesta din urma răspunde că exact pentru că era capabil să o suporte, el se putea acomoda cu tot felul de oameni, indiferent de caracterul lor *(Banchetul,* 11,10). În *Memorabilia* a aceluiaşi Xenofon, Socrate îşi sfătuieşte fiul mai mare, Lamprocles, să-şi venereze mama în ciuda firii ei veninoase şi se dedă unei apologii a femeii-mame, destul de rară în literatura greacă *(Memorabilia,* II, 2). Oricum ar fi fost, în clipa în care se pregătea să părăsească viaţa, dorea să-şi petreacă ultimele ore mai mult cu prietenii decât cu ai săi. Am văzut, datorită lui Platon, că şi le-a petrecut discutând despre moartea şi nemurirea sufletului. A venit şi momentul când a fost obligat să înghită otrava. Socrate a vrut mai întâi să facă o baie, apoi s-a întreţinut câteva clipe cu fiii săi, cu rudele cărora le-a dat ultimele sfaturi. S-a apropiat de discipoli chiar în clipa în care sclavul aducea ordinul Celor Unsprezece de a bea otrava. Criton ar fi vrut să mai amâne momentul fatal sub pretextul că soarele nu apusese încă. Dar Socrate nu l-a ascultat: *"N-am nimic de câştigat, i-a replicat el prietenului său, dacă o beau mai târziu: nu voi face decât să devin ridicol în propriii mei ochi agăţându-mă de viaţă şi cruţând ceva ce nu-mi mai aparţine" (Phaidon,* 116e). Când sclavul s-a prezentat aducând cupa, Socrate l-a întrebat numai ce trebuia să facă şi cum va acţiona otrava. Apoi a băut cupa fără să-şi piardă nici o clipă calmul.

*"Până atunci aproape toţi avusesem puterea să ne stăpânim lacrimile; dar văzându-l bând şi după ce o bău, ne pierdurăm stăpânirea de sine. Eu însumi mă străduiam în zadar, lacrimile curgeau*

*în valuri; atunci mi-am acoperit capul şi mi-am plâns de milă, căci nu nefericirea lui o jeleam, ci pe a mea, gândindu-mă ce prieten am pierdut. Înaintea mea, Criton nu îşi mai putu stăpâni lacrimile şi se ridică de la locul lui. Apollodor, care, de fapt, nu încetase să plângă nici o clipă, începu să urle, iar lacrimile şi vaietele lui zdrobiră inima întregii asistenţe, în afară de Socrate. «Ce faceţi, exclamă el, ciudaţi prieteni? Am scos de aici femeile tocmai pentru a evita aceste văicăreli deplasate; am auzit că ar trebui să mori cu vorbe de bun augur. Fiţi deci calmi şi întăriţi-vă». Auzind aceste reproşuri, roşirăm de ruşine şi ne înghiţirăm lacrimile.*

*În ceea ce-l priveşte, încercând să meargă, ne spuse că i s-au îngreuiat picioarele şi se culcă pe spate, cum îi recomandase cel care-i oferise cupa şi care îl pipăia cu mâna, examinându-i din când în când picioarele şi pulpele; îl pişcă apoi tare de picior, întrebându-l dacă simte ceva. Socrate răspunse că nu. Îl pişcă apoi de gamba piciorului şi, ridicând mâinile mai sus, ne atrăgea atenţia că trupul se răcea şi înţepenea. Atingându-l mereu, el spuse că în clipa în care frigul îi va prinde inima, Socrate va muri. Deja partea de jos a pântecului începuse să se răcească, când, ridicând voalul, Socrate zise şi acesta fu ultimul său cuvânt: «Criton, îi datorez un cocoş lui Asclepios, să-l plăteşti, să nu uiţi» — «Da, aşa voi face, îi răspunse Criton, dar vezi dacă mai ai ceva să ne spui». La această întrebare nu mai răspunse; câteva clipe mai târziu mai avu o tresărire. Omul îl descoperi: avea ochii ficşi. Văzând aceasta, Criton îi închise gura şi ochii" (Phedon,U7c-m).*

Acesta a fost sfârşitul lui Socrate, un sfârşit care va rămâne, în memoria oamenilor, datorită

discipolilor lui, ca un model de curaj şi de măreţie sufletească. Istoricul va trebui să încerce să înţeleagă ce a însemnat moartea lui pentru Atena, dar şi de ce a dobândit o asemenea importanţă în istoria gândirii umane. Aceasta va fi concluzia scurtei istorii prezente a procesului şi a morţii lui Socrate.

## Concluzii

### Importanta istorică a procesului şi a morţii lui Socrate

Moartea lui Socrate este un eveniment care a marcat istoria civilizaţiei occidentale. Imaginea înţeleptului, victimă a intoleranţei oamenilor, dar de un curaj şi de o seninătate admirabile în faţa morţii, a devenit un *topos* căruia cele douăzeci şi cinci de secole nu i-au scăzut caracterul exemplar. Trebuie totuşi, la capătul acestei încercări de a replasa procesul intentat filozofului de cetatea Atenei în contextul său istoric, să ne întrebăm, pe de o parte, care au fost consecinţele acestuia asupra viitorului democraţiei ateniene, iar, pe de altă parte, de ce şi cum şi-a putut păstra acest caracter exemplar de-a lungul atâtor secole.

### Atena şi moartea lui Socrate

Ce efect au avut asupra opiniei publice ateniene procesul şi moartea lui Socrate atât de admirabil povestite de Platon şi cu atâta pietate de Xenofon? Nu este uşor de răspuns la o asemenea întrebare într-o lume în care ceea ce noi numim *media* nu exista. Două feluri de opere ne pot da o idee

despre reacţiile populare: pe de o parte, teatrul şi mai ales teatrul comic, care se adresa unui public extrem de vast, şi vehicula, am văzut, prin exemplul lui Aristofan, opiniile împărtăşite de cei mai mulţi; pe de altă parte, discursurile politice sau judiciare pentru că aduc în lumină alegerea unor opţiuni foarte importante, destinate poporului din adunare. Or, este de-a dreptul şocant să constatăm că nici teatrul, nici discursurile politice nu pomenesc de procesul lui Socrate. Dacă nu am fi avut dubla mărturie a lui Platon şi Xenofon, nici măcar nu am fi ştiut că Socrate a fost obligat să bea cucută. Aristofan, care făcuse din el personajul principal al piesei sale *Norii* şi contribuise la ridiculizarea lui în faţa opiniei publice, nu mai face nici o aluzie la el în ultimele sale piese, *Adunarea femeilor* şi *Plutos.* Lysias, care se aflase totuşi printre familiarii lui, nu vorbeşte despre el în discursurile pe care le compune prin anii optzeci şi nici Andocide, care fusese totuşi amestecat în evenimentele ultimelor decenii ale secolului al V-lea, sau Isocrate, cândva discipolul său. Chiar Xenofon, în *Helenicele,* nu-l menţionează când relatează evenimentele anului 399. Este adevărat că el se interesează mai mult de relaţiile dintre cetăţi şi de politica spartană decât de evenimentele interne ale Atenei. Afirmaţia Lui Diogenes Laertius potrivit căreia *"abia murise Socrate, că atenienii se căiră, închiseră palestrele şi gimnaziile şi-i condamnară pe acuzatori, pe unii la exil, pe Meletos la moarte."* (11,43) este mai mult decât îndoielnică: Anytos, în mod deosebit, pare să fi continuat să joace un rol politic important după moartea lui Socrate. Se dovedeşte deci că întâmplarea a lăsat urme numai în mediile intelectuale, printre cei care, mai de departe sau mai de aproape, veniseră în contact cu Socrate. La şase ani după moartea filozofului, sofistul Polycrates va publica o *Kategoria Sokratus,* o acuzaţie împotriva lui Socrate, în care el relua pe

cont propriu capetele de acuzare formulate la adresa filozofului de către Meletos, Anytos şi Lycon, adăugându-le acestor acuzaţii o dimensiune mai clar politică, reproşându-i lui Socrate de a fi fost învăţătorul lui Alcibiade şi Critias şi de a-i fi învăţat pe discipolii săi dispreţul legilor şi sentimentele violente împotriva democraţiei.

Să considerăm atunci moartea lui Socrate ca pe un fapt secundar în istoria Atenei, numai o dovadă de intoleranţă a democraţiei ateniene împotriva unui spirit liber? Lucrurile nu sunt chiar atât de simple. Tot ceea ce am spus până acum a dovedit suficient că, fiind un proces de impietate, procesul intentat lui Socrate nu a fost unul mai puţin politic. Acest lucru ţine de o manieră esenţială — este important să reamintim — de faptul că dimensiunea politică este o caracteristică a civilizaţiei greceşti clasice. Se uită prea adesea, ca să reluăm o formulă celebră a lui Aristotel, că grecul "este un animal politic", un om care se defineşte mai întâi prin apartenenţa lui la un *polis,* la o cetate, şi prin participarea lui la viaţa acestei cetăţi, exercitându-şi facultatea de a judeca şi de a decide. Nu este o întâmplare că dimensiunea politică se regăseşte atât în teatru cât şi în filozofie şi poezie. Nu este vorba, cum greşit s-a susţinut adesea, cu privire, de exemplu, la Aristofan sau la preocupările anumitor intelectuali din lumea contemporană cu el, de o "*literatură angajată ",* căreia i s-ar opune o dimensiune *"universală"* a artei şi a gândirii. În lumea cetăţilor greceşti, aflate la apogeu, totul este politic, nu numai literatura şi arta, ci şi religia, filozofia, reflecţia ştiinţifică. Cetatea este modelul de referinţă căruia nimic nu-i scapă. Iată de ce procesul lui Socrate este un proces politic: a corupe tineretul înseamnă a corupe reproducţia societăţii civice, a introduce germenii decadenţei în ansamblul sistemului; a nu-

i onora pe zeii cetăţii înseamnă a ameninţa ordinea stabilită între zei şi oameni, partajul care reînnoieşte ceremonia sacrificiului la care asistă cele mai înalte autorităţi ale cetăţii. Or, Atena — pentru că aici democraţia a permis fiecărui membru al comunităţii civice să-şi exercite puterea de judecată şi de decizie — este incontestabil şi prin excelenţă cetatea politicii. Iată de ce, în aceeaşi măsură, aici mai mult decât în alte părţi, politica pătrunde toate formele gândirii, acestea fiind astfel toate legate între ele. Nu este vorba, cum s-a spus adesea, de un totalitarism, căci nu există un stat distinct de comunitatea naţională, care ar fi sursa oricărei gândiri, păzitor al ideologiei oficiale. Este vorba de cu totul altceva, ceva de care Socrate era mai conştient decât oricare altul, dacă într-adevăr el este cel care a imaginat Prosopopeea legilor din *Criton,* dar de care era poate conştient tocmai pentru că, atunci, omologia între politică şi toate manifestările vieţii reale începea să fie pusă în discuţie. Înainte, în epoca cetăţii triumfătoare, nimeni nu se gândea să exprime acest lucru, totul făcând parte, ontologic, din experienţa fiecăruia.

În acest sens, mişcarea sofistă a jucat un rol esenţial: făcând din legi nu acea ordine imuabilă dorită de zei, ci o construcţie umană revelatoare a unor interese divergente, sofiştii au pus în lumină realitatea politicului, i-au opus ordinea naturii care, cu cât îi scăpa mai mult, cu atât i se opunea mai înverşunat. Această critică radicală s-a conjugat cu urmările dezastruoase ale războiului peloponeziac pentru a pune de două ori în discuţie democraţia ateniană. Înţelegem mai bine acum că, o dată democraţia restabilită, oamenii care o guvernau au dorit să-i redea coerenţa iniţială a sistemului, să reconstruiască unitatea sfărâmată pentru o clipă. De aici, procesele de impietate, repunerea în

vigoare a decretului lui Pericle privind cetăţenia, refuzul de a admite în interiorul cetăţii metecii care, totuşi, asemenea lui Lysias, lucraseră toţi la restaurarea democraţiei, reforma legilor etc. Aceste evenimente au marcat primii ani ai secolului al IV-lea şi sunt la fel de revelatoare cu privire la spiritul care îi anima pe atunci pe guvernanţi, ca şi eforturile pentru restaurarea hegemoniei ateniene pe Marea Egee.

*

Un asemenea efort avea să se dovedească totuşi zadarnic. Prea multe stricăciuni adusese războiul care nu vor mai putea fi niciodată îndreptate. Dacă "criza" a avut loc în secolul al IV-lea, ea s-a exprimat tocmai prin această ruptură a unităţii. Conflictele politice nu fuseseră niciodată mai îndârjite şi, totuşi, politica încetase să mai dea formă tuturor manifestărilor vieţii reale. Este de-ajuns să ne gândim la teatru pentru a ne convinge. Nu mai există mari poeţi tragici după Euripide, iar comedia devine o comedie de moravuri prin poeţii Comediei epocii de mijloc şi mai ales o dată cu Menandru. Dar, şi aici moartea lui Socrate îşi regăseşte tot sensul, nici chiar filozofia nu mai este politică. Cetatea, firește, se află mereu în miezul gândirii lui Platon sau Aristotel, dar cetăţii reale, sfâşiate de lupte intestine, ei îi opun cetatea ideală, o cetate cu o ordine stabilită de legislator, în care orice dezbatere, constituind chiar inima politicii, trebuia să dispară. În acest sens, se poate spune că cetatea Legilor, imaginată de Platon, este un Stat totalitar. Şi se vede bine cât de departe sunt de unitatea de fapt care este aceea a democraţiei triumfătoare.

Dar această "depolitizare" a manifestărilor vieţii intelectuale nu era decât expresia unei depolitizări

mai generale, care îi îndepărta pe cetăţeni de viaţa politică şi de dezbateri, lăsate pe seama oratorilor profesionişti şi a celor care se confruntau cu problemele tehnice mereu mai complicate în aprovizionarea oraşului şi apărarea sa. Să ne mărginim la o evocare rapidă a câtorva trăsături mai semnificative ale noilor condiţii ale vieţii politice în Atena secolului al IV-lea. Instaurarea acelui *misthos ecclesiasticos,* salariul retribuind prezenţa la şedinţele adunării poporului, este poate semnul cel mai grăitor al depolitizării. Acesta avea drept scop readucerea în adunări a celor care se îndepărtaseră de ele şi combaterea absenteismului. Or, niciodată în vremea lui Pericle şi în timpul războiului peloponeziac nu fusese necesară retribuirea celor care veneau spontan la *ecclesia,* unde îşi exercitau puterea lor suverană. Orice s-ar putea spune despre apatia *demosului* atenian care nu făcea decât să-şi urmeze păstorii nepricepuţi, demagogii, am înţelege cu greu atacurile adversarilor împotriva democraţiei dacă *demosul* nu ar fi fost realmente activ. A se aduna la intervale regulate pentru a lua cunoştinţă de treburile cetăţii făcea parte integrantă din calitatea de cetăţean. Şi când de două ori oligarhia a încercat să priveze *demosul* de acest drept, ea s-a lovit de rezistenţa populară. Important este deci să înţelegem de ce, imediat după ce şi-a recucerit această suveranitate, *demosul* renunţă la ocaziile de a o exercita. Anticii explicau acest absenteism prin faptul că acum atenienii se interesau mai mult de propriile lor afaceri decât de cele ale cetăţii. Acest lucru trebuie să-l înţelegem în două feluri. Pe de o parte, cei pe care sărăcia provocată de război îi copleşea erau prea ocupaţi să-şi procure hrana zilnică pentru a se mai interesa şi de viaţa cetăţii. Desigur, instituirea acelui *misthos* nu va fi de-ajuns pentru a le înlesni traiul. Dar, adăugat la *theorikon,* alocaţia care se plătea pentru ca cei săraci să poată intra la teatru, constituia un ajutor

financiar care le permitea să scape de mizerie. Săracii nu erau însă singurii care se dezinteresau de afacerile cetăţii, iar preferinţa acordată afacerilor private dobândeşte un alt sens dacă examinăm puţinul pe care îl ştim despre viaţa economică a Atenei în secolul al IV-lea. Ceea ce uimeşte într-adevăr este marele număr de săraci şi bogăţia sporită a câtorva. Întotdeauna au existat săraci şi bogaţi la Atena. Dar bogaţii erau membrii vechii aristocraţii care deţineau cele mai bune pământuri şi trăiau de pe urma veniturilor lor. Deja, am văzut, în ultima treime a secolului al V-lea, au apărut noile forme de bogăţie legate de artizanat şi de exploatarea minelor. În secolul al IV-lea, vechii şi noii bogaţi formau o singură clasă, adesea unită prin legături matrimoniale care vor adăuga veniturile de pe urma pământurilor celor din exploatarea şeptelului aservit, precum şi beneficiile din comerţul maritim. În *Economia* lui Xenofon, interlocutorul lui Socrate, bogatul proprietar Ischomac, evocă speculaţiile cărora li se dedase tatăl său care, din *"dragoste pentru agricultură",* cumpăra pământurile lăsate în paragină pentru a le revinde după ce le reda agriculturii, ceea ce a atras remarca ironică a lui Socrate cum că "*tatălui lui Ischomac îi plăcea agricultura aşa cum importatorilor le place grâul. Aceşti importatori iubeau atât de mult grâul că, dacă auzeau că se află din abundenţă undeva, se îmbarcau pe mare pentru a merge în căutarea lui, trecând Marea Egee, Marea Neagră, Marea Siciliei. Apoi, după ce luau atât cât puteau, îl transportau pe mări, încărcându-l pe navele cu care călătoreau ei înşişi. Când au nevoie de bani, ei nu-l descarcă la întâmplare în primul port, ci îl transportă acolo unde se aude că ar fi preţurile cele mai ridicate şi unde oamenii îl plătesc cel mai scump, acelora le este adus şi livrat. Da, cam aşa pare să iubească tatăl tău agricultura" (Economia,* XX, 27-28). Bogaţii atenieni navigau rar ei înşişi,

dar "dând cu împrumut" bani mulţi, ei se alegeau din acest trafic cu apreciabile beneficii. Toţi autorii sunt de acord când subliniază luxul acestor oameni pentru care dorinţa de profit trecea înaintea intereselor cetăţii. În schimb, înmulţirea proceselor de *antidosis,* în secolul al IV-lea, dovedeşte că aceşti bogaţi încercau, între altele, să scape de grelele sarcini care apăsau asupra lor şi că liturghiile, care constituiau altădată onoarea şi vanitatea lor, deveniseră obligaţii apăsătoare. Se înţelege de la sine că un *misthos ecclesiasticos* nu putea fi pentru ei un îndemn să se intereseze mai mult de afacerile cetăţii. Teatrul de la sfârşitul secolului al IV-lea, şi mai ales teatrul lui Menandru, dovedeşte "apolitismul" acestor bogaţi "burghezi" pe care îi aduce pe scenă. Fireşte, trebuie să ne ferim să acordăm acestui dezinteres dimensiuni excesive. Democraţia continuă să funcţioneze de-a lungul secolului până când generalul macedonean Antipatros va impune, în 322, o constituţie cenzitară. Mai mult însă decât adunările, tribunalele erau locul de desfăşurare a dezbaterilor politice între profesioniştii cuvântului — care şi ei se doreau apărătorii poporului, dar se confruntau mai mult în chestiuni de alianţe externe decât în cele interne —, antagonismul între bogaţi şi săraci neapărând decât în clipa în care trebuia să se voteze o *eisphora,* un impozit excepţional, sau să se decidă asupra unei expediţii costisitoare.

Suntem aparent departe de Socrate şi de procesul lui. Şi, totuşi, ne vom întoarce la el. Socrate a fost contemporan şi martor al tulburărilor care bântuiau Atena în ultimele decenii ale secolului al V-lea. Neîncrezător în sofişti, ale căror poftă de câştig şi spirit mercantil le dezaproba, nu era mai puţin atras de dimensiunea critică a învăţăturii lor. Sofiştii proclamau relativitatea oricărei cunoaşteri. Socrate considera

că cel mai mare pericol este să-ţi imaginezi că ştii şi să nu ştii. Între un demers şi altul exista o anumită convergenţă în repunerea în discuţie a certitudinilor vehiculate de cei mai mulţi. Nu era deci o întâmplare dacă aceiaşi oameni erau atraşi în aceeaşi măsură de învăţătura sofistă şi de aceea a lui Socrate, chiar dacă Aristofan îi confunda, făcând din Socrate primul sofist. Şi nu este întâmplător faptul că unii dintre aceşti oameni încercaseră în două rânduri să răstoarne democraţia. Socrate nu le-a fost complice, tot aşa cum nu s-a supus deciziilor ilegale ale democraţiei exacerbate a ultimilor ani ai secolului. Dar comportamentul lui în timpul procesului şi mai ales acceptarea sentinţei spun mult despre conştiinţa pe care o avea Socrate cu privire la dublul pericol pe care îl reprezentau, pe de o parte, repunerea în discuţie a legilor, iar pe de altă parte, închistarea într-un tradiţionalism rigid. Moartea sa nu va rezolva nimic. Dar ea simbolizează sfârşitul unei epoci, anunţând în acelaşi timp sfârşitul cetăţii democratice care dominase lumea grecească din secolul al V-lea.

*

Eduard Will îşi încheie frumoasa lui carte despre secolul al V-lea cu procesul lui Socrate. Voi împrumuta concluzia lui:

"*Moartea lui Socrate, adăugându-se altor cauze ale dezgustului pentru viaţa publică, îl aruncă pe filozof din piaţa publică în turnul gândirii, unde Platon, infidel acelui Socrate-cetăţean din* Apologie *şi din* Criton, *va renunţa să mai convertească cetatea reală, pentru a-şi construi cetatea ideală. Sfârşitul brutal adus largii deschideri a gândirii socratice — de neconceput în afara mediului deschis şi tolerant care fusese Atena de dinaintea catastrofei — nu este un*

*fenomen izolat. Atena îl va ucide pe Socrate chiar în epoca în care moare tragedia, în care istoria naţionalistă abia născută se stinge, când Platon, războindu-se cu raţionalismul relativist şi agnostic al sofiştilor, se pregăteşte să opună conformismului democratic al patriei sale conformismul zdrobitor al idealului său politic totalitar. «Şcoala grecească» nu şi-a închis porţile, dar lumina a scăzut: aici se va învăţa mai departe cum se trăieşte şi se moare liber — dar nu cum se gândeşte liber" (Le monde grec et l'Orient. I. Le V-ème siècle,* pp.684-685).

*

Incontestabil, acest aspect al condamnării sale —procesul intentat unui om care gândeşte altfel — îi va conferi lui Socrate, mai mult decât învăţătura lui care până la urmă se va confunda cu aceea a lui Platon, acest loc excepţional în memoria oamenilor.

## Evoluţia mitului lui Socrate

Am mai spus că moartea lui Socrate nu a emoţionat prea tare opinia atenianã. Nu pentru că a văzut în asta o pedeapsă dreaptă aplicată unui duşman al democraţiei, ci pentru că acest fel de procese erau monedă curentă şi se înscriau în politica cetăţii ca una din manifestările suveranităţii *demosului.* Discipolii, Xenofon, dar mai ales Platon, îi vor atribui acestei morţi un caracter exemplar nu numai pentru a omagia curajul maestrului lor, dar şi pentru a face din ea simbolul nedreptăţilor comise de poporul ignorant. Timp de secole, moartea lui Socrate avea să fie pretextul criticii şi denunţării democraţiei. Într-un articol mai vechi, intitulat "Socrates and Athens"

*(Aspects of Antiquity,* Londra, Chatto &Windus, 1968), marele istoric englez Moses Finley a făcut dreptate acestui mit al unui Socrate victimă a democraţiei. Subliniind faptul că Platon, duşman virulent al aceleiaşi democraţii, a putut trăi şi preda liber până la moarte, autorul insistă asupra aspectului circumstanţial, aproape întâmplător al procesului, inseparabil de întregul context pe care noi am încercat să-l punem în lumină. Dar miturile au viaţă lungă, iar imaginea unui Socrate victimă a intoleranţei populare avea să se perpetueze încă foarte mult timp.

Mai întâi pentru că în Antichitate întâmplarea poate fi credibilă. Îi vom regăsi pe judecătorii "sceleraţi", calificaţi astfel de Cicero, care, mare cititor al lui Platon, va lua pe seama lui acuzaţiile acestuia. Marc Aureliu, împăratul filozof, chiar dacă manifestă o oarecare reticenţă faţă de Socrate, nu vede mai puţin în el o victimă a "verminei". Socrate va deveni modelul înţeleptului persecutat de mulţimea oarbă. Şi în secolul al XIX-lea, Nietzsche va vorbi în aceiaşi termeni, reproşându-i filozofului de a fi acceptat judecata nedreaptă a concetăţenilor lui şi în cele din urmă de a nu fi luat partea lui Callicles.

Dacă Evul Mediu nu manifestă pentru Socrate, erou păgân, decât un interes limitat, chiar dacă regăsim la anumiţi Părinţi ai Bisericii un elogiu al înţelepciunii sale, iar la Sfântul Augustin prima expresie a unui Socrate care ar fi presimţit existenţa unui singur adevărat Dumnezeu, o dată cu Renaşterea începe să se contureze imaginea unui spirit liber, victimă a intoleranţei, mai ales a intoleranţei religioase. În clipa în care sunt redescoperiţi Anticii şi în care începe să se dezvolte gândirea critică a celor pe care Biserica îi

va prigoni, Socrate apare ca un predecesor al acelor oameni care, din iubire de adevăr, nu ezită să înfrunte moartea: Galilei şi Giordano Bruno. Se redescoperă un Socrate filozof care supune orice opinie unui examen critic. Rabelais vorbeşte despre el ca despre omul care posedă *"divina cunoaştere",* Montaigne venerează *"sufletul lui Socrate, singurul suflet perfect pe care îl cunoaştem "*. Erasmus îl numeşte "*această mare lumină a filozofiei"*.

Nu trebuie să ne mirăm deci că în secolul al XVIII-lea, în secolul Luminilor, Socrate devine eroul luptei împotriva intoleranţei. Şi pentru că această intoleranţă aparţine mai întâi Bisericii, filozoful atenian este gândit de filozofii Enciclopediei ca un model. El devine un simbol cu care fiecare visează să se identifice. Rând pe rând, Voltaire, Diderot, Rousseau se doreau un nou Socrate, ţintă a persecuţiei, chiar dacă imaginea pe care o prezintă despre filozof este deformată pentru nevoile cauzei. Pentru Voltaire, de exemplu, Socrate este mai întâi o victimă a fanatismului, iar moartea lui a făcut din el un martir al acestei noi religii care este filozofia. În 1759, Voltaire scrie o piesă în trei acte intitulată *"La mort de Socrate",* în care îşi permite cu privire la istorie anumite libertăţi care relevă preocupările lui: Anytos devine Marele Preot şi, pentru că Socrate refuză mâna fiicei sale adoptive, acesta se răzbună condamnându-l la moarte. Dar poporul atenian îl va răzbuna alungându-l pe Anytos. Se cunosc cel puţin patru tragedii contemporane pe aceeaşi temă, printre care şi cea reprezentată pe 9 mai 1763 de Brillardin de Sauvigny: şi aici, Anytos, Mare Preot, îl condamna pe Socrate la moarte prin intermediul Areopagului, acuzându-l de a fi ruinat puterea clerului, şi aici, poporul atenian se răscoală în cele din urmă împotriva preoţilor răi. În acest

teatru care, în ciuda mediocrităţii lui, revelează o stare de spirit, Socrate apare deci ca înţeleptul care luptă împotriva idolatriei şi reuşeşte să deschidă ochii poporului orbit de preoţi. Mai sobru, Condorcet exprimă aceeaşi idee când scrie: *"Moartea lui Socrate este un eveniment important în istoria umană; ea a fost prima crimă care a semnalat războiul între filozofie şi superstiţie, război care durează şi astăzi între noi, precum cel al filozofiei împotriva opresorilor umanităţii".*

Diderot, Rousseau îl elogiau pe Socrate văzând în el în acelaşi timp victima intoleranţei şi eroul care pune în practică morala pe care o predică altora. În articolul *Socratique* din Enciclopedie, Diderot se lasă copleşit de entuziasm: *"Ah, Socrate, îţi semăn foarte puţin, dar mă faci să plâng de admiraţie şi bucurie".* Închis la Vincennes, după *Lettre sur les Aveugles,* el se simte aproape de prizonierul Celor Unsprezece, chiar dacă, din fericire pentru el, scandalul se încheie cu bine. În ceea ce îl priveşte pe Rousseau, căruia Hume îi spunea *"our modern Socrate",* el era mai puţin sensibil la filozofia eliberatoare a atenianului, pe care nu o prea cunoştea, decât faţă de sfârşitul lui eroic. Şi în paralela pe care multora le place să o facă între moartea lui Socrate şi cea a lui Hristos, Rousseau nu vedea, dimpotrivă, decât diferenţe: "*Ce prejudecăţi, ce orbire să-l compari pe fiul lui Sophroniscos cu fiul Mariei. Ce distanţă de la unul la altul. Socrate a murit fără să sufere, fără să fie batjocorit, afirmându-şi până la capăt personalitatea. Şi, dacă această moarte nu i-a onorat viaţa, ne îndoim că Socrate, cu tot spiritul lui, a fost altceva decât un sofist... Da, dacă viaţa şi moartea lui Socrate sunt cele ale unui înţelept, viaţa şi moartea lui Iisus sunt ale unui Dumnezeu ".*

Parcurgând numai o parte din operele care i-au fost consacrate lui Socrate de la începutul secolului, ne dăm seama că mitul a funcţionat în permanenţă: mitul lui Socrate adorator al unui zeu unic şi a cărui moarte o anunţă pe cea a lui Hristos, mitul lui Socrate victimă a unei mulţimi ignorante, mitul lui Socrate victimă a totalitarismului cetăţii. Poate că în acest secol — care a văzut arzând cărţile, savanţi întemniţaţi, condamnaţi la moarte sau la exil, cei care nu gândeau cum trebuie — mitul lui Socrate s-a încărcat de semnificaţii, procesul lui devenind prototipul acelor procese politice care, aproape pretutindeni în lume, erau intentate celor care gândeau altfel.

Istoricul trebuie să reziste în faţa atâtor confuzii. Atena nu era nici Franţa secolului al XVIII-lea, nici Rusia, nici Germania sau Iranul secolului al XX-lea. Nu a existat o "ideologie oficială" căreia Socrate ar fi trebuit să i se supună sub ameninţarea de a fi alungat sau ucis. Noţiunea chiar de toleranţă sau de intoleranţă nu avea sens. Dar, în 399, Atena ieşea dintr-un război distrugător, dintr-o gravă criză politică. Ea avea nevoie să-şi regăsească echilibrul şi orice ameninţare ce risca să-l compromită trebuia preîntâmpinată. Să ne amintim în ce consta justiţia atenian ă: o justiţie populară, ale cărei judecăţi erau fără drept de apel, dar unde pedeapsa cu moartea era cu atât mai uşor pronunţată cu cât cei condamnaţi aveau adesea multe mijloace să scape de ea. Nu vom şti niciodată de ce Socrate a refuzat să recurgă la aceste mijloace, dacă nu pentru a rămâne fidel unei anumite idei a cetăţii care, pentru el era, poate, cel mai înalt titlu de glorie. În privinţa filozofului Socrate, va trebui să ne resemnăm să nu-i cunoaştem niciodată adevărata gândire. Omul Socrate, în schimb, desprins din legenda pe care i-

au făurit-o discipolii şi posteritatea, va rămâne, paradoxal, un simbol al măreţiei civilizaţiei căreia i-a dat naştere democraţia ateniană.

## Cronologie

469
Naşterea lui Socrate

462-461
Reformele lui Ephialte

456
Moartea lui Eschil

447-438
Construcţia Partenonului

431
Începutul războiului peloponeziac

429
Moartea lui Pericle. — Naşterea lui Platon

428-427
Naşterea lui Xenofon

427
Prima şedere a lui Gorgias la Atena

424
Bătălia de la Delion

423
Reprezentaţia cu piesa *Norii* a lui Aristofan

421
Pacea lui Nikias

415

Mutilarea Hermesurilor - Începutul expediţiei din Sicilia - Fuga lui Alcibiade

413

Dezastrul din Sicilia - Ocuparea Deceliei de către spartani

411

Revoluţia oligarhică a Celor Patru Sute

407

Întoarcerea lui Alcibiade la Atena

406

Bătălia şi procesul din Insulele Arginuses

405

Înfrîngerea de la Aigos Potamoi

404

Revoluţia oligarhică a Celor Treizeci

403

Restaurarea democraţiei la Atena

399

Procesul şi moartea lui Socrate

[1] Colonie militară creată de Atena şi ai cărei membri rămâneau cetăţeni atenieni.
[2] Carieră de piatră, de marmură etc. (abandonată) care servea ca închisoare la Siracusa.
[3] Veche monedă grecească.
[4] În Grecia antică, templu cu cella circulară şi, în general, cu un peristil circular.

# Table of Contents

Claude Mossé
PROCESUL LUI SOCRATE
Le Procès de Socrate, 1996
Cronologie

# Table of Contents

Claude Mossé 1
PROCESUL LUI SOCRATE 1
Le Procès de Socrate, 1996 1
Cronologie 122